
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01174219 4

HISTOIRE
DE L'INTERNATIONALISME

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT NOBEL NORVÉGIEN

TOME IV



KRISTIANIA MCMXIX
H. ASCHEHOUG & CO. (W. NYGAARD)

PARIS
FELIX ALCAN

MÜNCHEN UND LEIPZIG
DUNCKER & HUMBLOT

LONDON
WILLIAMS & NORGATE

LA HAYE
MARTINUS NIJHOFF

NEW YORK
G. P. PUTNAM'S SONS

HISTOIRE DE L'INTERNATIONALISME

PAR

CHRISTIAN L. LANGE

I

JUSQU'À LA PAIX DE WESTPHALIE

(1648)



KRISTIANIA MCMXIX

H. ASCHEHOUG & CO. (W. NYGAARD)

PARIS
FELIX ALCAN

MÜNCHEN UND LEIPZIG
DUNCKER & HUMBLOT

LONDON
WILLIAMS & NORGATE

LA HAYE
MARTINUS NIJHOFF

NEW YORK
G. P. PUTNAM'S SONS

DET MALLINGSKE BOGTRYKKERI. KRISTIANIA

A ma femme

PRÉFACE

Lors de mes fonctions de secrétaire du Comité Nobel du Storting norvégien, il doit y avoir maintenant près de quinze ans, j'ai formé le projet d'écrire une histoire du Mouvement organisé de la Paix au XIXe siècle. La lecture des écrits pacifistes m'avait appris combien peu est connue cette histoire; les brochures de propagande et les livres de vulgarisation fourmillent d'erreurs historiques et même d'appréciations fantaisistes à ce sujet. J'ai réuni pendant quelques années des éléments assez importants pour semblable étude, à l'Institut Nobel lui-même, où la création d'une bibliothèque spéciale sur les problèmes de la paix et de la guerre a facilité mes recherches, et à l'étranger, notamment à Londres et à Paris.

Toutefois, lorsque j'allais procéder à la rédaction de l'ouvrage projeté, j'ai dû constater que pour écrire l'histoire du mouvement pacifiste organisé depuis 1815, il fallait d'abord pour ainsi dire reconstituer l'atmosphère internationaliste au moment où les tendances vers la paix, jusque-là exclusivement d'ordre littéraire, entrent le domaine de l'action sous forme d'une propagande organisée. J'ai essayé de le faire par une introduction à l'ouvrage ébauché. Mais j'ai bientôt dû constater qu'une introduction serait insuffisante; là encore il y avait une lacune dans la littérature qu'il serait intéressant de tâcher de combler. C'est que les auteurs qui avaient traité la matière, s'étaient, ou bien bornés à l'étude des projets d'organisation internationale; c'étaient en général des jurisconsultes, et l'aspect juridique des problèmes les retenaient presque

exclusivement; ou bien ils n'avaient étudié que les quelques auteurs célèbres parmi les pacifistes, sans essayer de dégager la suite et l'évolution des idées.

C'est ainsi que j'ai été amené à entreprendre le travail dont le premier volume est maintenant donné au public.

On peut concevoir de deux manières différentes le problème historique dont il s'agit. On peut l'envisager comme une histoire de la pacification progressive des sociétés politiques occidentales, pacification d'abord dans les domaines restreints des cantons et des provinces, puis dans ceux des états et des empires, enfin dans le domaine mondial et international. Ce serait là une histoire de la *Paix* au point de vue de l'histoire générale; elle étudierait les trèves de Dieu, l'établissement des paix publiques et des Landesfrieden, la fondation et l'organisation des états et des empires; en dernier lieu elle envisagerait les efforts de plus en plus conscients pour une pacification entre nations et entre états. On dirait un essai sur l'importance de cet élément de l'évolution sociale qu'est le mobile de la paix dans le développement de la civilisation occidentale.

Ou bien on peut envisager exclusivement le problème international proprement dit. Ce serait là une histoire de *l'Internationalisme.*

C'est à ce dernier point de vue que je me suis placé. Toutefois, je n'ai pas voulu me borner à l'aspect constructif et organique, à l'internationalisme proprement dit; j'ai envisagé en même temps l'élément moral de ces tendances, le pacifisme, mais seulement en tant qu'il porte sur les relations entre nations et entre états.

La doctrine pacifiste et internationaliste, de laquelle j'ai essayé de dégager dans une brève Introduction les éléments essentiels, forme un tout, et il constitue un ferment intéressant de la civilisation occidentale. Je crois pouvoir démontrer que ce ferment n'est jamais tout-à-fait absent de l'évolution, bien qu'aux différentes époques l'un ou l'autre de ses éléments soient très inégalement accentués. Je crois pouvoir prouver aussi qu'il existe une continuité entre les manifestations de ces idées, quoique faible, souvent presque inconsciente. J'ai tâché de montrer

comment cet élément de civilisation qu'est la doctrine pacifiste et internationaliste, est déterminé par les conditions générales qui l'entourent, et je me suis efforcé de mettre en relief les personnalités qui sont les porte-paroles de ces idées. C'est une histoire des idées que j'ai voulu écrire, au moins dans ce premier volume, pas une histoire des institutions, qui dans le domaine international sont encore de nos jours à peine créées.

Malheureusement mes devoirs professionnels ne m'ont laissé que rarement les loisirs qu'il faut pour pouvoir à tête reposée rédiger un travail de cette envergure; je crains que je n'aie pas toujours réussi à éliminer les traces d'une élaboration qui s'est étendue sur une dizaine d'années. J'espère que le second volume, qui étudiera l'évolution des mêmes idées entre 1648 et 1815, ne se fera pas si longtemps attendre; l'histoire du mouvement organisé de la paix, qui se confond, depuis 1815, avec celle des idées et des productions littéraires, formera la suite et la fin de l'ouvrage.

Je désire remercier ici tout particulièrement mon ami, M. Halvdan Koht, professeur à l'Université de Kristiania, qui m'a communiqué plusieurs renseignements et observations utiles. J'avais eu la témérité de rédiger le texte en français, bien qu'étranger. M. Jean Lescoffier, professeur au Lycée Michelet à Paris, a bien voulu se charger d'en éliminer les solécismes les plus choquants. M. Ragnvald Moe, secrétaire du Comité Nobel, a eu l'amabilité de lire l'une des épreuves. Je leur suis à tous les deux bien reconnaissant.

Vinderen, Aker, le 25 juillet 1919.

Chr. L. Lange.

TABLE ANALYTIQUE

Préface . . . . p. IX
Introduction . . . . pp. 1–16
Notice bibliographique . . . . » 17–18

Chap. Ier. Antiquité . . . . pp. 19–34

§ 1. Les Empires mondiaux . . . . p. 19
§ 2. Fédération et arbitrage international chez les Hellènes . . . . » 24
§ 3. Idées humanitaires et internationalistes . . . . » 27

Chap. II. Christianisme . . . . pp. 35–66

§ 1. Christianisme primitif . . . . p. 35
§ 2. Légitimité de la guerre . . . . » 42
§ 3. Anti-militarisme des sectes . . . . » 47
Chiliasme, p. 52; Vaudois, p. 53; Jean Wyclif et les Lollards, p. 59; Hussites, p. 64.

Chap. III. Empire et Papauté . . . . pp. 67–85

§ 1. Le Saint-Empire . . . . p. 69
§ 2. Dante . . . . » 71
§ 3. Les successeurs de Dante . . . . » 76
§ 4. Papauté . . . . » 78
§ 5. Thomas d'Aquin . . . . » 82

Chap. IV. Les Précurseurs de l'Internationalisme moderne . . . . pp. 86–130

§ 1. Dissolution de la société internationale du Moyen-Age . . . . p. 86
§ 2. Pierre Dubois . . . . » 90
§ 3. Georges Podiebrad et Antonius Marini . . . . » 108
§ 4. La «Paix universelle» du 2. octobre 1518 . . . . » 118
§ 5. L'arbitrage international au Moyen-Age . . . . » 123

Chap. V. Transition aux temps modernes . . . pp. 131–145

Renaissance italienne, p. 131; Humanisme européen, p. 136; Les grandes découvertes géographiques, p. 138; La Réforme religieuse, p. 139; Formation des Puissances européennes, p. 142; Principe de l'Equilibre, p. 143.

Chap. VI. La Tradition pacifiste. I: L'Humanisme chrétien . . . pp. 146–214

§ 1. Desiderius Erasmus . . . p. 146
§ 2. Sir Thomas More . . . » 176
§ 3. Johannes Ludovicus Vives . . . » 184
§ 4. Josse van Clichtove (Judocus Clichtoveus) . . . » 187
§ 5. Agrippa von Nettesheim (Heinrich Cornelis) . . . » 197
§ 6. Sebastian Franck (Friderich Wernstreyt) . . . » 199
§ 7. Rabelais. — Montaigne . . . » 210

Chap. VII. La Tradition pacifiste. II: Eglises et sectes . . . pp. 215–261

§ 1. *Les Eglises officielles* . . . p. 217
La doctrine catholique: Bellarmino, p. 217; Calvin, p. 219; Luther, p. 221.
Les sectes . . . » 225
§ 2. Anabaptistes. — Mennonites . . . » 226
§ 3. Sociniens ou Anti-trinitariens . . . » 233
§ 4. Frères moraves . . . » 244
§ 5. Sectes anglaises. — Société des Amis, ou Quakers . . . » 247

Chap. VIII. La Science de Droit international, pp. 262–325

§ 1. Les conditions générales . . . p. 262
§ 2. Les initiateurs théologiens . . . » 269
Franciscus à Victoria, p. 269; Franciscus Suarez, p. 279.
§ 3. Alberico Gentili . . . » 292
§ 4. Hugo Grotius . . . » 306

Chap. IX. Débuts de la littérature pacifiste . pp. 326–371

§ 1. Caractères généraux . . . p. 326
Les auteurs . . . » 328
§ 2. Guerres françaises de religion . . . » 328
Apologie de la paix (1585), p. 329; François de La Noue, p. 336; Pierre de l'Hostal et du Souhait (1604), p. 342.

§ 3. Allgemeine und General Reformation (1614). — Rosenkreuzer. — Der Palmbaum (1617) . . . . p. 344
§ 4. Guerre de trente ans . . . . » 351
Johann Philip Schürstab, p. 352; Johann Wilhelm Neumayr von Ramsla, p. 353; Chapelius, p. 355; Lucius de Monte Wolgeratensi, p. 356; Schaffshausen, p. 357; Petolio, p. 357; Fullon, p. 358; Jacques Callot, p. 360; Friedrich von Logau, p. 362; Grimmelshausen, p. 364; Cyrano Bergerac, p. 367.

Chap. X. Le problème d'une organisation internationale . . . . pp. 372–476

§ 1. «Republique chrestienne». — Croisades contre les Turcs . . . . p. 372
A. *Monarchie universelle* . . . . » 376
§ 2. Guillaume Postel . . . . » 376
§ 3. Tommaso Campanella . . . . » 379
B. *Fédération des états* . . . . » 395
§ 4. Emeric Crucé . . . . » 398
§ 5. Le Duc de Sully et le «Grand Dessein» . . . . » 434

Chap. XI. Humanitarisme chrétien et sentimental: Amos Comenius . . . . pp. 477–490

Chap. XII. Traités de Westphalie, 1648. Conclusion . . . . pp. 491–499

Ouvrages cités . . . . » 501–506
Table alphabétique . . . . » 507–517
Errata . . . . p. 519

INTRODUCTION

La guerre a été un phénomène constant dans la vie historique de l'humanité. Beaucoup ont tiré de ce fait la conclusion, que la guerre est une fonction inévitable de l'existence humaine; certains ont renchéri sur cette thèse, en soutenant que la guerre est une fonction nécessaire et même bienfaisante; d'aucuns la proclament une institution divine, la grande épreuve des peuples et des individus, le combat judiciaire, qui rejette les balles et recueille le grain[1]. Dernièrement, cette thèse militariste a trouvé un appui soi-disant scientifique dans le «Darwinisme social»[2]. Toutefois, les conclusions qu'on a voulu tirer dans le domaine sociologique des leçons biologiques du grand anglais ont été combattues par nombre d'auteurs, et il est pour le moins douteux qu'on puisse procéder à semblable application.

Il est vrai qu'on rencontre la guerre dans les sociétés humaines les plus primitives: la combativité semble un instinct indéracinable chez les hommes. On la constate sous forme de survivance dans les préférences des enfants. Il faut, toutefois, se poser la question de

[1] Notamment J. DE MAISTRE, Soirées de St. Petersbourg, VII; après lui, nombre d'auteurs ont repris un thème plus ou moins identique. Cp. LAGORGETTE, Rôle de la guerre (Paris, 1906), pp. 437ss., avec références.

[2] Développé e. a. par STEINMETZ, Der Krieg als sociologisches Problem, Amsterdam 1899.

savoir si ces instincts et ces préférences sont des phénomènes primaires et vraiment indéracinables, ou si, plutôt ils ne sont pas d'ordre secondaire, développés et profondément enracinés, parce que, pendant de longues générations, ils ont été utiles pour la conservation de l'espèce humaine. Il convient en outre de distinguer: cette combativité n'est jamais considérée comme bienfaisante en général; elle comporte des limites, et ce n'est que lorsqu'elle est exercée au nom du groupe social auquel appartient l'individu, qu'elle est qualifiée de louable et d'utile. Un bretteur est méprisé par les gens de bon sens, un guerrier vigoureux est admiré.

Le problème ne peut, par conséquent, être utilement étudié au point de vue de l'individu; la guerre est un phénomène de la vie sociale et collective des hommes; ce n'est que sous cette forme qu'il faut l'envisager.

L'étude de la vie des animaux tend à prouver qu'ici également la guerre n'apparaît que sous des formes collectives; ce sont les animaux qui vivent en sociétés qui se font la guerre; les abeilles et les fourmis[3]. C'est la concurrence autour des moyens de subsistance qui provoque entre les groupes organisés de ces animaux des combats rangés, des guerres régulières[4].

L'homme primitif semble avoir été un être pacifique vivant en hordes; plus que n'importe quel autre animal, il paraît dépourvu d'armes, peu fait pour les combats violents. Deux circonstances ont surtout déterminé l'évolution de l'homme, et implicitement aussi celle de l'état de guerre entre hommes: d'une part, le développement extraordinaire de son cerveau, qui l'a rendu capable de se servir d'instruments — d'outils et d'armes — pour arriver à ses fins; d'autre part, son aptitude à la vie sociale, qui a décuplé, et bientôt centuplé, ces chances de progrès[5].

[3] Il est inutile d'ajouter que la lutte entre des animaux d'espèces différentes ne peut être qualifiée de guerre.

[4] Voir LETOURNEAU, La guerre dans les diverses races humaines (Paris 1895) pp. 16 ss.

[5] Cp. NICOLAI. Biologie des Krieges (Zürich, 1917), notamment pp. 59 ss.

Toutefois le groupement social de l'homme ne pouvait avoir lieu que par étapes, partiellement: les différents groupes se sont trouvés en face l'un de l'autre, et la guerre humaine apparaît ainsi comme une fonction de l'existence de ces groupes opposés d'êtres humains. Elle est l'expression suprême de la concurrence entre les groupes, soit autour des moyens de subsistance, soit autour d'autres biens convoités par l'un ou l'autre des groupes[6].

Tout groupe social tend à exagérer sa propre importance, à considérer sa propre organisation comme la forme plus ou moins définitive de l'existence humaine. Cette exagération est une expression de la conscience du groupe, de sa volonté d'être. L'opposition entre les groupes, qui, poussée à l'excès, se traduit dans cette lutte organisée qu'est la guerre, n'est que l'expression extérieure et pour ainsi dire négative du sentiment de solidarité qui unit les membres du groupe social, et qu'il s'agit de rendre aussi intense que possible, même par l'accentuation de l'antagonisme à l'égard des «étrangers». L'intensité de ce sentiment d'antagonisme paraît une garantie pour la force de résistance du groupe, et ainsi pour sa survivance. Il est caractéristique que presque toutes peuplades primitives considèrent le meurtre d'un étranger comme tout-à-fait légitime moralement, alors que le même acte commis à l'égard d'un membre de la tribu est qualifié de crime et souvent vengé[7]; la vengeance n'est pas toujours exercée contre le meurtrier lui-même, mais très souvent contre une autre personnalité, plus importante, de sa tribu: la «vendetta» n'est que la forme organisée de ce principe de l'éthique sociale.

Afin de pouvoir apprécier le bien-fondé de la thèse militariste, il s'agit ainsi d'examiner si cette existence de groupes sociaux opposés est nécessaire et bienfaisante pour le développement du genre humain. Si cette opposition est irréductible, elle provoque logiquement la guerre, expression physique de l'antinomie entre les groupes

[6] Cp. Tarde, L'opposition universelle (Paris, 1897), pp. 385ss.

[7] Cp. Westermarck, Origin and Development of the Moral Ideas (London. 1906) I pp 331ss.

sociaux. La philosophie militariste de nos jours est convaincue de la nécessité et du caractère bienfaisant de cette opposition entre les Etats. Elle semble oublier que l'Etat n'est que l'une des formes sous lesquelles se révèle l'instinct social de l'homme. L'ethnographie en connaît des antecédents: la horde, la tribu; l'histoire nous apprend l'existence du groupe social isolé sous la féodalité — le fief, l'existence de la commune, de la ville, du canton etc.

Rien ne nous autorise à supposer que l'Etat, tel que le connaît notre époque, est le terme définitif de l'évolution du groupe social. Au contraire, nous pouvons constater de nombreux symptômes qui annoncent l'évolution de l'Etat vers d'autres formes de groupement social: non seulement il y a les fédérations politiques, englobant des territoires et des races multiples et diverses, et dont les plus représentatives sont les Etats-Unis d'Amérique et l'Empire britannique; mais en outre il y a — ce qui est plus caractéristique encore — les innombrables associations entre Etats pour des objets déterminés: postes, télégraphes et transports, hygiène et police des moeurs, assistance des indigents, soins aux blessés et service de santé en temps de guerre, législation et justice internationales, pour n'en citer que quelques-uns[8]. Il est évident à qui veut voir que l'Etat isolé, s'obstinant dans une opposition farouche contre tout autre Etat, est en train de se transformer; que l'Etat est une forme d'organisation sociale qui pendant une certaine époque a servi des fins utiles, et qui, comme tout autre organe de l'évolution est destiné à évoluer lui-même: s'il n'est pas adapté aux nouveaux besoins, il deviendra nuisible et dangereux.

D'autre part un examen, au point de vue ethnographique et historique, des oppositions entre les groupes sociaux nous apprend que ces oppositions ne sont nullement constantes. Elles s'accentuent ou

---

[8] Sur l'importance de cette organisation progressive vers une *Société des Etats ou des Nations*, voir les ouvrages de A. H. Fried, notamment «Die Grundlagen des ursächlichen Pazifismus, 2. Aufl., Zürich, 1916.

diminuent sous l'influence de certains facteurs, soit des croyances religieuses, soit des convictions intellectuelles, soit — et surtout — des conditions économiques.

Les croyances religieuses ont eu, à certaines époques, une action directe sur la formation de groupes sociaux; elles ont exercé, à d'autres époques, une influence sur les relations réciproques entre des groupes divers. La «Cité antique» a, d'après Fustel de Coulanges, un caractère religieux à sa base; l'Islam a fondé un Empire. D'autre part la politique extérieure des Etats chrétiens au moyen-âge et dans les temps modernes a été déterminé à plusieurs égards par des considérations d'ordre religieux dont on ne peut mettre en doute la sincérité.

Les convictions intellectuelles ont joué un rôle beaucoup moins considérable, au moins jusqu'ici; elles paraissent en général peu capables de déterminer l'attitude de groupes d'hommes. Peut-être serait-il permis de soutenir que ce fut la conviction de l'inutilité de convertir les hommes religieusement qui mit fin aux guerres de religion en Europe, au cours du XVII[e] siècle, et il y aura lieu de revenir tout-à-l'heure à un aspect de la thèse pacifiste de notre temps, qui fait appel à des convictions d'ordre intellectuel: l'aspect utilitaire.

Toujours est-il que l'appréciation du caractère bienfaisant ou nuisible des oppositions entre les groupes sociaux se modifie sous l'influence de ces deux facteurs. Aucun d'eux, toutefois, ne possède l'importance fondamentale du facteur économique. A toutes les époques et sur toutes les étapes de l'évolution sociale le facteur économique exerce une influence décisive sur la formation des sociétés et sur leur orientation. Cette influence a été si grande que certains penseurs ont voulu voir dans le facteur économique le seul élément constitutif de l'évolution historique des sociétés. Nous venons de dire que, d'après nous, d'autres facteurs ont joué, sous certaines conditions, un rôle considérable. Mais, surtout au point de vue où nous nous sommes placé, celui des relations des groupes sociaux entre

eux, de leurs oppositions, il faut reconnaître que le facteur économique a toujours exercé une influence primordiale.

C'est la *division du travail* qui est à la base de toute société organisée; elle est une condition fondamentale de ce que nous appelons la civilisation. C'est la division du travail qui a déterminé la formation des Etats et des Empires de l'Orient et de l'Antiquité méditerranéenne: l'Empire romain fut une unité économique vivant sur la base d'un échange réciproque de marchandises. En Europe la civilisation antique, basée sur la division du travail, s'effondra dans les grandes invasions des Germains. La conséquence en fut le régime de désorganisation économique et politique qu'on a appelé la féodalité. Les groupements politiques de l'Europe moderne en sont sortis; la vie économique se rétablit péniblement. et se développa sur la base d'une division du travail dans des cercles de plus en plus larges.

On voit clairement, au cours de cette évolution, comment l'opposition entre les groupements très restreints, considérée au début comme une nécessité absolue, et qui fit de la guerre réciproque une obligation primordiale, cède le pas au sentiment de solidarité en faveur du groupe plus grand. La conséquence en est une pacification progressive dans des territoires d'étendue assez considérable, mais toutefois assez variée: ce sont les Etats dits «nationaux» qui se forment; leur formation correspond à un certain niveau de l'évolution technique et économique.

Le développement de l'outillage technique, notamment celui qui a eu lieu au commencement du XIX[e] siècle, a déterminé une nouvelle extension du cercle de la division du travail: il en est résulté une interdépendance englobant l'ensemble des Etats civilisés. L'organisation politique des Etats n'a pu s'adapter encore à ces nouvelles conditions, et une crise en résulta qui est devenue d'autant plus grave que l'Etat «national», organisation politique correspondant à une étape antérieure de l'évolution technique et économique, a su profiter pour ses propres fins des progrès de l'outillage et des nom-

breuses inventions techniques. Le commerce international de plus en plus intense devait logiquement diminuer l'importance des frontières entre les Etats: la nouvelle technique des communications, des armes, de l'administration intérieure, a rendu l'Etat le maître absolu des sujets à un degré inconnu dans le passé, et le fait que les «sujets» d'autrefois sont devenus les «citoyens» d'aujourd'hui, n'a pas essentiellement modifié la situation sous ce rapport.

D'autre part tous les Etats ne se trouvent pas simultanément à la même étape de l'évolution: certains ont évolué vers des formes qui sont plus ou moins adaptées aux nouvelles conditions; d'autres sont restés plus ou moins complètement sous l'inspiration du passé; leur organisation et leur politique correspondent à une condition antérieure de la vie technique et économique; ils sont encore «militaristes», et considèrent la préparation en vue d'une guerre comme leur fonction essentielle, à laquelle il faut subordonner les autres fonctions de leur existence, alors que les Etats du premier type se préparent à tirer résolument, dans leur propre organisation, les conséquences politiques de la nouvelle situation économique et technique. Il serait puéril de croire qu'il existe sous ce rapport des types nettement tranchés: tous les Etats sont plus ou moins «militaristes», se rapprochent ou s'éloignent de l'organisation normale de l'Etat isolé et opposé à tous les autres, et à l'intérieur de chacun d'eux des forces sont à l'oeuvre pour déterminer, plus ou moins consciemment, l'orientation de cet Etat vers le type rétrograde ou le type progressif.

C'est le conflit entre ces tendances opposées qui a déterminé la crise qui a travaillé l'Europe — et par l'Europe tout le monde civilisé — pendant les dernières cinquante ans: la «paix armée» en fut l'expression chronique, la guerre mondiale (1914—18) l'expression aiguë. Cette crise a démontré à l'évidence que la guerre, facteur sociologique constant de la vie des sociétés vivant en opposition et en concurrence, est devenue un élément nuisible et perturbateur de la vie des sociétés les plus avancées dans leur évolution économique.

La guerre et la civilisation moderne sont incompatibles. Elles sont des antithèses absolues; «ceci tuera cela»: ou la guerre doit être éliminée, ou la civilisation moderne périra.

Ce fait saute tellement aux yeux que même les apologistes de la guerre n'en font plus l'apologie directe; ils se bornent à diviniser l'Etat; il devient pour eux l'expression suprême de l'idéal social[9], et tous les arguments en faveur de la guerre sont subordonnés à cette conception du maintien de l'Etat, du développement de sa force, le cas échéant, de l'extension de son territoire et de son autorité: la guerre est divinisée en qualité de fonction essentielle et même suprême de l'Etat divin, qui devient ainsi un but en soi.

Les conséquences et les applications de la thèse militariste et étatiste sont nombreuses et importantes; elles apparaissent dans les domaines les plus divers de la vie de l'Etat.

Celui-ci étant un but en soi, il est entouré du caractère de souveraineté, en principe libre de toute autre considération que celles que lui imposent ses propres intérêts: il est, en principe, délié de toute obligation morale et même — lorsque la nécessité fait la loi, — de ses engagements formels. Sa situation vis-à-vis des autres Etats est empreinte d'opposition et d'inimitié: ils sont par essence et en principe ses ennemis. La conséquence en est une préparation continuelle à la guerre, surtout par les armements, dont la limitation conventionnelle serait contraire, non seulement aux intérêts de l'Etat, mais même à sa dignité et à sa souveraineté. Une seconde conséquence en est la prédominance, dans la politique générale de l'Etat, des considérations stratégiques et militaires sur les autres motifs de la politique; une troisième, le caractère secret des rapports extérieurs avec les autres Etats.

La guerre étant une éventualité avec laquelle il faut toujours compter, le caractère autonome de l'Etat au point de vue économique devient une considération primordiale: les industries produisant

[9] Thèse développée notamment par STEINMETZ, Die Philosophie des Krieges (Leipzig, 1907), voir surtout pp. 190ss.

des marchandises indispensables en temps de guerre, notamment des aliments, doivent être, ou «protégées» par des tarifs de douane plus ou moins prohibitifs, ou artificiellement encouragées par des subsides de l'Etat.

La mentalité nécessaire pour maintenir autour de l'Etat toute cette organisation de défense, tant militaire qu'économique, ne trouve pas toujours assez d'aliment dans les sentiments de loyauté envers l'Etat — conception abstraite, souvent création assez factice de l'histoire, où des circonstances de hasard ont pu jouer un rôle considérable: elle est intensifiée par des sentiments de loyauté envers la dynastie, qui a créé l'Etat, par l'admiration de la caste ou de la classe exclusive qui y domine, et dont les qualités militaires ou intellectuelles, le dévouement envers la chose publique, sont l'objet de louanges sincères ou commandées.

Mais le plus souvent la mentalité étatiste est soutenue par un patriotisme naïf et irréfléchi, admirateur d'un peuple particulier aux dépens de tous les autres, convaincu de la mission providentielle d'un Etat particulier dans le monde. Ce sentiment aime à se draper du nom de «nationalisme»; il convient toutefois de rappeler qu'il n'y a que très peu d'Etats où vraiment ce terme serait légitime; dans la plupart des cas le sentiment se concentre autour de l'Etat plutôt qu'autour d'un peuple formant une «nation» au sens vrai de ce mot. Et il faut ajouter qu'il est pour une très grande partie inspiré par la peur et par la crainte à l'égard des autres Etats, ses ennemis.

A cette théorie des apologistes de la guerre et de l'Etat isolé — la théorie *militariste* — on a opposé dès les débuts de la civilisation occidentale d'autres théories, que l'on peut qualifier de *pacifistes* et *internationalistes*, faute de termes universellement admis et reconnus.

On peut distinguer dans l'ensemble de ces théories plusieurs éléments qu'il est important de considérer séparément.

I. La thèse des pacifistes repose en premier lieu sur la conviction de l'unité fondamentale du genre humain, unité morale, mais

en même temps unité biologique[10]. La théorie pacifiste est partant humanitaire et altruiste. La vie humaine est en principe inviolable; tout homicide est criminel, et l'homicide collectif qui s'appelle guerre, l'est à plus forte raison. C'est sur cette conviction qu'est basé le pacifisme intégral, qui fait une opposition irréductible à toute guerre; même à la guerre dite défensive, parce quelle entraîne l'obligation de tuer son semblable. La conséquence logique de cettte thèse est l'adoption d'un anarchisme individualiste, qui est hostile à tout groupement social ayant un caractère obligatoire, ou lui est, tout au moins, complètement indifférent. Il est rare de rencontrer cette thèse à l'état pur dans l'histoire; elle sera peut-être plus fréquente à l'avenir.

Cette conviction de l'unité du genre humain a un caractère religieux prononcé. Aussi les croyances religieuses les plus spiritualisées — christianisme primitif; quakerisme — ont-elles adopté la thèse de la criminalité absolue de toute guerre. Mais ce sont là plutôt des faits isolés dans l'histoire des religions. La plupart des religions sont des religions de groupes (les dieux appartiennent à la cité ou à la tribu, à la nation ou à l'état); partant elles sont exclusives et intolérantes. C'est un crime, et même un crime capital, de ne pas reconnaître le «vrai» dieu. Même le dieu soi-disant universel du christianisme revêtit très souvent, ce caractère de dieu d'un groupe social: héritage du paganisme et du judaïsme, qui survivent tous deux dans de nombreux éléments du christianisme. D'autre part, l'accentuation de la «vérité» absolue d'une religion même universelle peut provoquer chez ses adhérents la même intolérance: c'est un devoir de convertir les infidèles et les mécréants, même par la force. Par ces deux voies, les croyances religieuses sont devenues les causes de nombre de guerres, souvent les plus cruelles et les plus dévastatrices.

II. En second lieu la théorie pacifiste est d'ordre utilitaire: la guerre est un mal qu'il faut tâcher d'éviter; elle entraîne des misères

[10] Cp. à ce sujet NICOLAI, l. c., p. 367ss.

qu'il faut épargner aux sociétés et aux individus. Même les militaristes ne nient pas le caractère désastreux de la guerre, et ils se sont rencontrés, au moins avec certains pacifistes, dans des efforts communs pour «humaniser» la guerre, pour en limiter les ravages. Mais alors que les militaristes considèrent la guerre comme foncièrement bonne, comme une médecine amère, mais salutaire[11], comme une méthode dont les avantages font plus que compenser les sacrifices, les pacifistes la condamnent comme foncièrement nuisible: d'après eux la guerre «ne paie pas»; elle est la forme la plus caractéristique du «gaspillage des sociétés humaines»[12]; elle fauche les jeunes générations; elle dépense en quelques mois les richesses accumulées par le travail assidu de dizaines d'années. — Aussi y a-t-il bien des pacifistes qui considèrent les efforts pour l'«humanisation» de la guerre comme erronés en principe: il s'agit d'après eux, au contraire, de laisser à la guerre tout son caractère hideux et inhumain. La guerre et l'humanité ne se concilient pas. «Il est peut-être plus utopiste de vouloir humaniser la guerre que de vouloir l'abolir»[13].

III. En troisième lieu la théorie pacifiste condamne la guerre comme foncièrement injuste, contraire à l'éthique humaine. La guerre représente une méthode défectueuse et essentiellement erronée pour régler un différend entre peuples. Toutes les nations civilisées ont aboli «le combat judiciaire», «the ordeal of battle» comme moyen de juridiction; car la force physique, qui détermine l'issue d'un combat, ne peut jamais déterminer la justice d'une cause. Aux prétentions du Darwinisme sociologique qui veut voir dans l'issue d'une guerre entre sociétés l'application de la loi biologique de la «survivance des mieux adaptés», la théorie pacifiste répond que la paix est l'état normal d'une société; que les qualités guerrières du groupe social

---

[11] TREITSCHKE, l'a qualifiée de «bain de fer» des peuples.

[12] Titre d'un ouvrage du pacifiste russe J. NOVICOW.

[13] LAMMASCH, Das Völkerrecht nach dem Kriege (Kristiania, 1917) p. 4. «Vielleicht ist dieser Gedanke . . . noch kühner als der pacifistische Gedanke, dass der Krieg jemals aus der Weltgeschichte völlig verschwinden könnte»

qui déterminent l'issue de la lutte armée, ne sont pas celles qui sont les plus précieuses pendant l'existence pacifique et normale, et que, partant, la guerre ne détermine pas du tout «the survival of the fittest» — la survivance des mieux adaptés à la vie normale de la société. La guerre est en outre un facteur démoralisateur. Il est vrai qu'elle peut être, dans des conditions spéciales, une école d'héroïsme, de dévouement et d'abnégation. Mais puisque c'est la force physique qui détermine en dernier lieu l'issue d'une guerre, il y a dans toute guerre une tentation d'abuser de la force, qui tend à démoraliser les personnalités, même les mieux trempées.

Ces différentes propositions forment l'ensemble de la théorie pacifiste proprement dite: la première est positive, elle prêche la paix; les deux autres sont critiques, elles combattent la guerre. Mais ces maximes à base sentimentale, utilitaire et éthique ont besoin d'un complément d'ordre constructif et organisateur. Une théorie sociologique demeure stérile, si elle ne peut montrer le chemin de l'avenir.

IV. En quatrième et dernier lieu les maximes pacifistes se complètent de la théorie qu'on pourrait qualifier d' *internationaliste*. Elle s'étaie des connaissances biologiques, économiques, historiques et sociologiques dont se nourrit la vie intellectuelle de notre époque.

Elle constate que la guerre est une fonction inévitable des rapports mutuels des sociétés humaines, tant que ces rapports demeurent à l'état inorganisé, et que par conséquent les oppositions entre elles ne peuvent trouver d'autre solution que par la force physique. Elle reconnaît d'autre part qu'il serait puéril et franchement nuisible d'essayer d'éliminer l'existence de ces sociétés séparées qui doivent être considérées comme des éléments précieux de la vie de l'humanité, parce qu'elles garantissent la variété et la richesse de cette vie. L'internationalisme est par définition opposé au cosmopolitisme, lequel est unitaire, envisageant l'humanité tout entière comme un seul groupement social.

L'internationalisme veut se fonder sur les nations, et, en attendant la constitution de celles-ci en groupements sociaux autonomes, il reconnaît les Etats comme les représentants, encore imparfaitement légitimes, des groupes partiels au sein de la grande société des nations.

C'est en application logique de cette thèse que la plupart des internationalistes — et en cela ils se distinguent des pacifistes proprements dits — admettent, dans des limites strictement définies, la légitimité de la guerre défensive. Le maintien du groupe social même séparé étant important pour le progrès universel, il faut lui concéder le droit de se défendre même par la force. Mais ce droit ne doit pas servir de prétexte à des abus, et son exercice doit par conséquent être entouré de garanties sérieuses: les critères de l'état de légitime défense doivent être soigneusement établis[14]. Toutefois, certains internationalistes soutiennent que l'énormité des sacrifices imposés par semblable guerre de légitime défense peut, dans des cas extrêmes, difficilement être compensée par l'intérêt bien compris du groupe social ou de la nation: ils rejettent la guerre défensive, non pas par principe, mais par utilitarisme.

La thèse internationaliste ne serait pas contraire non plus à l'emploi de la force lorsqu'il s'agirait de sauvegarder le respect et l'observation des principes fondamentaux d'un pacte éventuel de la «société des nations». En cela l'internationalisme est opposé au pacifisme intégral qui ne veut admettre aucun recours à la force, même pour cet objet social suprême. Le pacifisme intégral envisage la «paix» comme un état où le recours à la force physique est exclu; l'internationalisme veut faire de la force la servante de l'idée de droit au sein de la société des nations; ainsi la force servira à rétablir la «paix».

L'internationalisme se base sur des considérations d'ordre écono-

[14] Voir surtout Gaston Moch, Du Droit de légitime défense et des Traités d'Alliance défensive (Rapport au 18e Congrès universel de la Paix, Stockholm 1910.

mique: il voit dans l'interdépendance de plus en plus développée des peuples et des Etats un fait fondamental, qui aura nécessairement des conséquences sur les relations politiques entre ces mêmes groupes; l'organisation politique doit devenir l'expression naturelle et logique de la réalité économique et intellectuelle. Si elle ne l'est pas, des conflits et des crises sont inévitables: ces crises se traduiront par des guerres, qui, au fond, sont plutôt des révolutions.

D'autre part l'internationalisme reconnaît le fait historique de l'existence des Etats; mais il désire les voir évoluer vers des formes plus libres de groupements volontaires. Par conséquent il favorise les efforts pour rendre les Etats plus conformes à l'idée nationale, en reconnaissant le principe du «Selbstbestimmungsrecht» des nationalités — le droit des nations de disposer d'elles-mêmes: il est en outre en faveur de tous les efforts autonomistes des minorités nationales au sein d'un Etat, et combat les mesures coërcitives à l'égard de leur langue ou de leurs convictions religieuses. L'internationalisme n'est donc nullement opposé à un «nationalisme» bien compris; au contraire, il est convaincu que le développement des nationalités ne peut que servir l'ensemble des intérêts internationaux par la variété et la richesse qui seront ainsi garanties à la vie commune des nations. Il favorise une politique large et libérale envers les nationalités, non seulement pour éliminer des causes éventuelles de conflits et de guerres, mais surtout parce qu'un vrai «internationalisme» ne peut exister sans les nations.

Puisque l'internationalisme se base sur l'existence des Etats, ou plutôt des nations, il est fédéraliste et non pas unitaire; afin de développer autant que possible les relations entre les peuples et, par celles-ci, leur interdépendance, il est décidément libre-échangiste, opposé au protectionnisme, qui vise à l'isolement d'un Etat et à son existence économique indépendante.

L'internationalisme s'allie naturellement à tous les efforts démocratiques à l'intérieur des Etats, qui tendent vers leur transformation en des sociétés libres et volontaires, fondées sur le consentement et

non pas sur le principe de sujétion; ces courants sont en outre opposés à tous les phénomènes parasites propres aux système étatiste et militariste: intérêts capitalistes profitant de la surenchère des armements, intérêts des classes ou des industries prospérant par la protection douanière des produits nationaux.

L'internationalisme ne néglige pas les points de vue humanitaire, utilitaire, ou éthique; il combat la guerre avec les pacifistes, mais sa base est ailleurs, et il complète la théorie pacifiste par une conception constructive d'ordre sociologique.

Comme toute théorie sociale de notre époque, le pacifisme et l'internationalisme agissent par l'éducation et par la propagande. Le mouvement se traduit d'abord sous des formes littéraires, et les expressions en sont nuancées par la prépondérance de l'un ou de l'autre des éléments dont il vient d'être parlé; à mesure qu'il devient conscient de son originalité, il provoque la création d'organismes (sociétés de la paix; institutions scientifiques; associations à visées internationales). De plus en plus il tend à une action politique en favorisant le développement des rapports amicaux entre les peuples, et il tâche de dominer aussi bien la vie nationale de chacun des Etats que la vie internationale, par le groupement autour de ces doctrines d'un parti qui puisse inspirer les législations et provoquer une organisation progressive d'une société des nations.

C'est l'évolution et la filiation d'abord des idées pacifistes et internationalistes, puis du mouvement organisé de la paix que je me suis proposé d'examiner dans ce travail. Je me suis borné à l'étude des faits appartenant à la civilisation occidentale, et je ne discute les idées de l'Antiquité que pour autant qu'elles ont exercé une influence notable sur les époques suivantes.

Il va sans dire que les maximes fondamentales pacifistes et internationalistes que je viens de relever, ne se retrouvent pas à l'état conscient chez les penseurs ou chez les écrivains de toutes les époques. Au contraire, leur conception a été le résultat d'un long

travail intellectuel. Notamment l'internationalisme conscient et pleinement développé est un produit de notre temps; il a encore besoin d'être approfondi, surtout par rapport à ses conséquences et à ses applications. Mais il a des précurseurs et des initiateurs dans le passé.

L'idée humanitaire et la haine de la guerre, la conviction de son injustice foncière, sont nées dans l'Antiquité: elles se retrouvent de plus en plus fréquemment au cours des époques suivantes. De temps à temps des visionnaires et des penseurs isolés devancent de loin leurs contemporains; ils jettent les semences des idées de l'avenir, le plus souvent sur les rochers, parfois dans des terrains fertiles, où elles pousseront plus tard, lorsque le soleil de l'idéal humanitaire aura éclairé les consciences et chauffé les coeurs, mais surtout lorsque le sang rouge des jeunes générations aura abreuvé les sillons, démontrant le gaspillage, et, trop souvent, la stérilité de tout effort guerrier.

C'est alors surtout que les idées des pacifistes se traduiront dans les propositions et les projets des internationalistes.

NOTICE BIBLIOGRAPHIQUE

Il n'y a que peu de travaux traitant l'ensemble des phénomènes qui forment l'objet du présent ouvrage. JÄHNS, Ueber Krieg, Frieden und Kultur (Berlin, 1893) ne s'intéresse pas en premier lieu à l'évolution de l'internationalisme, et les renseignements à ce sujet sont sommaires. MELAMED, Theorie, Ursprung, u. Geschichte der Friedensidee (Stuttgart, 1909)[1] est sans valeur. *Sur l'Internationalisme* (Libres Entretiens, Union pour la vérité, 2e série 1905—1906, Paris) contient de précieux renseignements, mais ne donne aucune vue d'ensemble; il en est de même de [HIRST] The Arbiter in Council, London, 1906.

Trois travaux exposent le développement de l'idée d'une organisation internationale: SCHÜCKING, Die Organisation der Welt (Festgabe für Laband, Tübingen, 1908), aperçu nécessairement sommaire, mais plein d'esprit; J. TER MEULEN, Der Gedanke der internationalen Organisation in seiner Entwicklung 1300—1800 (Haag, 1917), ouvrage consciencieux et détaillé; REDSLOB, Das Problem des Völkerrechts (Leipzig, 1917) accentue le point de vue juridique et néglige l'aspect historique. Aucun de ces trois ouvrages ne parle des théories pacifistes proprement dites; ainsi leurs travaux sont nécessairement amenés à négliger l'evolution historique qui malgré tout existe dans ce domaine: les projets d'organisation se présentent, encore plus qu'ils ne le sont en réalité, comme des faits isolés, dus exclusivement à des initiatives personnelles.

Les travaux sur des problèmes particuliers sont cités au cours de l'ouvrage. Mais il convient d'indiquer ici tout spécialement un remarquable ouvrage: LAGORGETTE, Le rôle de la guerre. Etude de sociologie générale (Paris, 1906). L'auteur se place à un tout autre point de vue que celui de l'historien; mais son ouvrage est une mine

[1] La mention sur le titre portant: «Preisgekrönt vom internationalen Friedensbureau in Bern», est fausse. Cp. Die Friedenswarte 1910, p. 88.

précieuse d'informations historiques et littéraires; il ne faut que regretter l'absence d'un index alphabétique, qui en aurait rendu la consultation beaucoup plus facile.

Voici enfin quelques travaux bibliographiques: A library of Peace & War. With an Introduction by FRANCIS W. HIRST, London, 1907. — LA FONTAINE, Bibliographie de la Paix et de l'Arbitrage international, I (seul paru), Mouvement pacifique. Monaco, 1904. — Catalogue de la Bibliothèque de l'Institut Nobel norvégien, I (seul paru) Littérature pacifiste, Kristiania, 1912. — Ce dernier est le plus complet.

CHAPITRE PREMIER

ANTIQUITÉ

§ Ier — LES EMPIRES MONDIAUX

Ce n'est qu'avec des réserves expresses qu'on peut parler, par rapport à l'Antiquité, du problème d'une *organisation internationale*. On pourrait plutôt parler de celui d'une organisation «mondiale». C'est à ce dernier point de vue que WALTHER SCHÜCKING[1] envisage le problème. On va peut-être objecter que le problème «mondial» s'est posé encore moins, parce que le «monde» de l'Antiquité était extrêmement limité. Cela est surtout vrai des empires de l'Orient, celui des Assyriens ou celui des Perses; leur étendue était peu considérable, comparée à celle de l'Empire d'Alexandre ou de l'Empire romain, pour ne pas parler des puissances mondiales du temps présent. En principe, cependant, le problème reste identique, et puisque les Grands Rois des Assyriens et des Perses visaient un empire d'après eux universel[2], il aurait fallu les étudier de plus près, si leur ambition n'avait pas été exclusivement dirigée vers la domination et la sujétion des peuples.

---

[1] Voir son remarquable ouvrage, «Die Organisation der Welt» (Festgabe für Laband, Tübingen (Mohr) 1908, pp. 533–614; paru en outre à part sous le même titre), Ier Chapitre, «Der Weltstaat der Antike» (p. 540–46).

[2] Voir les citations chez SCHÜCKING, p. 540–41.

On ne trouve pas chez eux l'idée d'une organisation, d'une coordination des éléments de l'empire, encore moins la pensée d'une communauté des nations qui le composent.

Il en est déjà autrement de l'Empire d'Alexandre. Au moins paraît-il qu'il a envisagé lui-même une coopération entre les Hellènes et les Orientaux sur la base de l'égalité, et en tout cas il a voulu faire de son Empire, non pas une source de satisfaction personnelle, mais une oeuvre de civilisation et de bien-être pour ses sujets. Son empire a trop peu duré pour qu'on puisse parler d'une réalisation de ces idées élevées. Cependant, *in magnis et voluisse sat est*, et d'autre part nous pouvons constater l'influence exercée par la conception grandiose d'Alexandre sur la pensée de la postérité, notamment sur les conceptions de la Stoa. Les conquêtes d'Alexandre ouvrent l'*âge de l'hellénisme*, première époque cosmopolite de l'histoire. Un syncrétisme des cultures nationales surgit. La pensée philosophique devient cosmopolite.

Ce qui n'était resté qu'un rêve pour Alexandre, sembla réalisé par l'*Empire romain*.

Pour l'historien qui embrasse d'un regard les siècles consécutifs de son existence, l'Empire romain apparaît comme le résultat et la réalisation d'un effort d'ensemble raisonné et préconçu, d'un admirable esprit de suite. L'un après l'autre, les pays situés le long des rivages de la Méditerranée sont englobés par la République et par l'Empire; jamais un recul, seulement des périodes de repos et de recueillement afin de préparer un nouvel effort. Et cependant ce serait certainement une erreur que de croire à un plan de conquête arrêté. MOMMSEN[3] a déjà prouvé que telle n'a pas été l'origine de la domination romaine; il a montré comment Rome fut poussée à la conquête, à l'extension continuelle de ses possessions, par les nécessités de son existence même, parce que l'Antiquité ne pouvait pas concevoir encore l'idée d'une libre coëxistence de puissances amies

---

[3] RÖMISCHE GESCHICHTE, notamment I (5te Auflage), p. 789–91.

ou rivales. Tout comme la Cité antique reposait sur l'esclavage et ainsi niait le droit de citoyen à la majorité de ses habitants, de même la société des cités antiques ne pouvait pas se concevoir sans l'absorption des autres par une seule d'entre elles.

L'Empire romain n'était donc pas une organisation internationale, au sens propre du mot. Au point de vue politique il détruisit l'autonomie des autres états; il en fit des *provinces*, c'est-à-dire des objets d'administration, considérés par l'aristocratie romaine comme des sources de lucre. Au point de vue national, il détruisit l'originalité des différents peuples en établissant l'uniformité de la culture gréco-romaine, au moins en ce qui concerne les classes supérieures. César a vu la grande mission de l'Empire romain: celle d'assurer le bien-être des populations; quelques-uns de ses successeurs l'ont vue aussi, et ils y ont voué le meilleur de leurs efforts. Sans aucun doute ce but a été atteint dans une large mesure. Pour bien des peuples la domination romaine représenta un progrès considérable, si l'on la compare à l'oppression sous laquelle ils avaient vécu avant l'ère romaine: la Sicile sous les Carthaginois, la Syrie sous les Antioches avaient connu un système d'exaction autrement accablant que celui des proconsuls. Mais avant tout la *Pax Romana* fut un bienfait incomparable pour les peuples méditerranéens. Pendant une période plus longue que n'importe quelle autre de l'histoire, les nations civilisées connurent la paix et l'ordre, la sécurité de l'existence et de l'avenir[4]. Pour les pays de l'Orient et même pour bien de ceux

---

[4] Vers la fin de l'Empire romain, nous rencontrons un témoignage curieux des anticipations d'une permanence de cette paix. L'Empereur AURELIUS PROBUS (276—82) aurait décrit ainsi les conséquences de la pacification créée par l'Empire et l'état futur du monde: «Brevi, inquit, milites necessarios non habebimus» — à quoi l'auteur (Flavius Vopiscus) ajoute le commentaire suivant: «Quid est aliud dicere: Romanus iam miles erit nullus. Ubique regnabit, omnia possidebit secura res publica, orbis terrarum non arma fabricabitur, non annonam praebebit, boves habebuntur aratro, equus nascetur ad pacem, nulla erunt bella, nulla captivitas, ubique pax, ubique Romanae leges, ubique iudices nostri.» (*Historiae Augustae*, ed. Peter, II (Leipzig 1884), p. 217; Flavii Vopisci Probus, chap. XX). — On voit que c'est

de l'Occident, la domination romaine représente l'apogée de leur bien-être matériel[5].

Ce fait suffit pour expliquer l'auréole dont l'imagination des peuples a toujours couronné l'Empire romain, surtout pendant les siècles sombres et troublés du Moyen-Age. Il devint pour eux le symbole tangible, l'expression politique de l'idée de l'unité du genre humain, l'empire qui avait pu ordonner «l'enregistrement de tous les peuples du monde.»

Il est donc tout naturel que pendant des siècles les esprits d'élite qui ont rêvé la paix perpétuelle et l'organisation du monde, aient vu dans un Empire mondial, dans une «Monarchie universelle», le but vers lequel devaient tendre tous leurs efforts. Tel fut le prestige de l'Empire romain qu'il paraissait téméraire de croire à la possibilité d'une autre forme d'organisation mondiale: Charlemagne et les Othons, Henri III et les Hohenstaufen, Dante, Thomas d'Aquino et Campanella, Charles Quint et Philippe II, Louis XIV et Napoléon — tous ont été inspirés par les souvenirs de l'Empire universel romain, ou ont rêvé une nouvelle réalisation de l'unité du genre humain sous une direction unique.

C'est surtout pendant le Moyen-Age que nous constatons la forte influence exercée sur les esprits par les souvenirs de l'Empire romain. Peu réalistes, vivant dans leurs rêves, les penseurs d'alors, et même les hommes politiques, voient peu les conditions de la réalité qui les entoure. Le passé pour eux demeure une réalité, et ce ne sont que de rares exceptions qui parviennent à éliminer l'idéal d'un Empire universel. Le Saint-Empire «romain», l'Eglise catholique «romaine»

---

une conception tout-à-fait millénaire. On peut difficilement croire que Probus ait vraiment anticipé une pacification *universelle*, comportant celle des germains belliqueux, ce qui seul aurait pu rendre possible un désarmement de la part de l'Empire. — Néanmoins il faut rendre hommage à Probus, qui a demandé aux soldats de vouer leurs forces à des travaux d'utilité publique. Ils ne supportèrent pas cette «injure», et Probus fut assassiné par eux en 282.

[5] Cp. Schücking, l. c., p. 546; Mommsen, Römische Geschichte, V, p. 4—5.

ne sont à leurs yeux que des copies plus ou moins imparfaites de l'Empire des Césars de l'Antiquité; empereurs et papes voient toujours dans le rétablissement intégral de cet empire le but suprême et idéal de leurs efforts.

Et l'Empire universel, d'autre part, n'est qu'un moyen de faire la PAIX. Longtemps persistera ce rêve de la Paix par la domination universelle: si Napoléon veut conquérir le monde, c'est afin d'établir sur une base solide la paix universelle et permanente, et peut-être cette chimère a-t-elle hanté même des esprits contemporains, enclins au romantisme du Moyen-Age.

Il n'y a pas lieu d'insister sur les imperfections de l'Empire romain considéré comme réalisation de l'idéal d'un Empire universel. Le droit de citoyen romain, étendu par Caracalla aux provinces, ne put être acquis que par une classe très restreinte; l'Empire, comme toute cité antique, reposa sur l'esclavage. D'autre part l'Etat romain avait une base religieuse exclusive et au fond territoriale: le culte des ancêtres dominait toujours sa religion[6]. C'est pourquoi un Etat antique ne s'assimilait les étrangers qu'avec difficulté et à contre-cœur; au fond ils auraient dû rester sujets et même barbares. Pendant longtemps l'Empire romain avait absorbé les religions des pays en même temps que leurs habitants: Rome vit des temples s'ériger en l'honneur des dieux grecs et syriens, carthaginois et gaulois. A la longue ce procédé finit par épuisement, et devant l'invasion des barbares du nord, l'Empire resta impuissant, non tant au point de vue militaire qu'au point de vue civilisateur: il ne put plus digérer les éléments nouveaux que lui apportèrent les grandes migrations germaniques.

En même temps son organisation politique fut minée par une idée nouvelle, l'idée de l'égalité fondamentale de tous les hommes devant un Dieu unique. Sur cette idée repose l'*humanitarisme*, l'idée de la fraternité des hommes et des peuples. L'idée était

[6] Cp. FUSTEL DE COULANGES, La Cité antique.

familière à la pensée grecque et aux romains, mais c'est le *Christianisme* qui en a fait un ferment fatal pour la culture antique et, à la longue, pour l'existence de l'Empire romain.

§ 2. – FÉDÉRATION ET ARBITRAGE INTERNATIONAL CHEZ LES HELLÈNES.

Avant de suivre l'évolution des idées humanitaires dans l'Antiquité, il faut dire quelques mots des succès obtenus dans un domaine beaucoup plus limité que celui du «monde» antique par deux principes qui sont devenus, de nos temps, des manifestations très importantes de l'internationalisme. Je veux parler des idées de la Fédération et de l'Arbitrage international, telles qu'elles se manifestèrent chez les Hellènes.

Avant l'ère romaine le «monde» hellénique formait un monde à part. On a beaucoup parlé du nationalisme exagéré des Hellènes, aux yeux desquels toutes les autres nations n'étaient que des «barbares». Il est peut-être injuste de trop insister là-dessus; après tout nous ne sommes pas encore arrivés à admettre l'égalité complète de toutes les nations du monde par rapport au droit international[1]: certaines sont maintenues dans une situation d'infériorité, p. ex. pour ce qui concerne les droits de l'exterritorialité; d'autres ne sont même pas considérées comme soumises au Droit des gens, mais exclusivement comme objets de la politique internationale. Nous n'avons donc pas le droit de trop nous glorifier aux dépens des Grecs de l'Antiquité. Toujours est-il que cet exclusivisme des Hellènes a dû singulièrement simplifier la solution des problèmes internationaux, alors qu'en principe ces problèmes se posèrent néan moins avec tous

---

[1] Voir Ræder, L'Arbitrage international chez les Hellènes, Kristiania 1912, p. 3–4 (Publications de l'Institut Nobel norvégien, I). – Comp. pour ce qui suit cet excellent ouvrage; également Gennadius, A Record of International Arbitration.

leurs éléments. C'est ainsi qu'on a pu dire qu'«il arrive généralement lorsque nous suivons à travers les temps le cours d'un élément de civilisation ou d'une pensée féconde que nous sommes amenés à remonter au monde hellénique.»[2]

On a longtemps cru trouver dans le *Conseil amphictyonique* l'embryon d'un organisme international embrassant toutes les cités grecques, et notamment une institution destinée à régler les litiges entre états. Des recherches modernes ont dissipé ce malentendu[3]. On peut constater d'autre part que des tentatives ont été faites en vue de fédérations internationales. PLUTARQUE nous transmet[4] l'histoire d'une tentative de PÉRICLÈS dans ce sens. Sa démarche n'eut pas de suite. Les autres états ont probablement craint l'hégémonie athénienne. En tout cas la tentative est intéressante: l'invitation s'adressa à «tous les Grecs, aussi bien à ceux qui habitaient en Europe qu'à ceux qui habitaient en Asie, aussi bien aux petites qu'aux grandes villes.» Le but de la Fédération serait «la reconstruction des sanctuaires grecs brûlés par les barbares», — — — et l'établissement de règles «sur la navigation maritime afin que tous pussent naviguer sans encombre et *que la paix fût assurée*».

Le moyen d'obtenir ce dernier objet serait d'après RÆDER (p. 178) «la conclusion d'une ligue générale hellénique, au sein de laquelle les différends devaient être tranchés par l'arbitrage.»

C'est que l'arbitrage fut, depuis des temps anciens, un procédé bien connu par les Etats helléniques de solutionner leurs litiges. On est souvent porté à croire que l'arbitrage international est une institution toute moderne. Il n'en est rien. Son histoire remonte jusqu'à l'Antiquité, et à certaines époques de l'histoire européenne il a joué un rôle presque aussi important que de nos jours. Il est vrai que son histoire connaît des éclipses. C'est que certaines conditions sont nécessaires pour que l'arbitrage puisse être généralement employé

---

[2] RÆDER, l. c., p. I.

[3] Voir RÆDER, pp. 164—76.

[4] PÉRICLÈS, chap. XVIII, comp. Ræder, l. c., pp. 176—79.

entre états. Il faut non seulement «une base juridique commune»[5]; mais encore la coëxistence de plusieurs Etats autonomes, et — ce qui est plus important encore — une certaine égalité entre ces Etats par rapport à leur puissance militaire et politique; aucun d'eux ne doit être assez puissant pour obtenir une hégémonie universelle ou le rêver. C'est pourquoi l'arbitrage international n'est guère admis par les Romains; il ne l'est pas non plus au commencement du Moyen-Age, période troublée et entièrement dominée par le droit du plus fort. Nous verrons par la suite que par contre l'âge post-féodal (13e—15e siècles) a connu un développement remarquable de l'arbitrage international, et que d'autre part cette évolution a été subitement arrêtée par l'apparition sur la scène politique des Grandes Puissances modernes.

L'application du principe de l'arbitrage dans le monde hellénique nous est surtout révélée par les inscriptions. On peut constater des cas d'arbitrage isolés depuis le 8e siècle jusqu'au premier avant notre ère; on connaît également des traités d'arbitrage permanent[6]. Les différentes formes sous lesquelles apparaît le principe de la solution pacifique des conflits entre nations étaient donc déjà connues à la pratique grecque. Nous ne pouvons pas voir, cependant, que ce fait a eu beaucoup d'importance pour le développement des *idées* internationalistes pendant l'Antiquité[7].

---

[5] RÆDER, l. c., p. 2.

[6] Voir RÆDER, qui analyse 81 cas et traités différents; il faut prévoir que les fouilles archéologiques vont augmenter considérablement ce nombre.

[7] A retenir cependant un passage chez THUCYDIDE, Hist. de la guerre de Péloponèse, I, chap. 85. Il fait dire au Roi des Spartiates, ARCHIDAMOS, lors de la discussion dans l'Assemblée populaire à Sparte, en 432, de l'affaire de Potidée: «— — — donnons-nous le temps de délibérer. Nous le pouvons plus que d'autres par notre puissance. Envoyez à Athènes; faites y demander raison de l'affaire de Potidée. Les Athéniens offrent la voie de l'arbitrage; ceux qui se soumettent à la justice ne peuvent être légitimement poursuivis comme des coupables opiniâtres. Préparez-vous en même temps à la guerre — — —» (Trad. franç. Levesque, Paris, 1795). — L'avis d'Archidamos n'a prévalu qu'en autant que les Spartiates ont compris la nécessité de se préparer mieux à la guerre. Mais le renvoi à l'arbitrage et

§ 3. – IDÉES HUMANITAIRES ET INTERNATIONALISTES

Pour les nations de l'Antiquité la guerre était un phénomène pour ainsi dire de tous les jours. Cet état guerrier continuel ne pouvait manquer de provoquer le besoin de la paix, mais puisque les conditions existantes ne permettaient guère de prévoir une réalisation prochaine des espérances, les esprits s'attachèrent au rêve d'un millénium sans guerre. C'est la loi des oppositions qui s'affirme: plus triste, plus sanguinaire est la réalité, et plus on imagine un état idéal du monde futur. Ces protestations contre la guerre, contre le règne de la violence ont toutes un caractère d'aspirations vagues et sentimentales; elles appartiennent à la religion plutôt qu'à la philosophie ou à la morale. On en trouve l'expression chez les prophètes israélites[1], chez les poëtes de Grèce et de Rome. – Un exposé de ces rêves et un relevé des expressions qu'ils ont reçues dans la littérature, dépasseraient le cadre de cet ouvrage.

Il est plus important de rechercher les origines de l'*humanitarisme*. Les légendes et les mythes de toutes les nations se basent sur la conviction de l'*unité fondamentale du genre humain*. L'existence de cette idée est un fait d'une grande importance: au fond, d'après elle, tous les hommes sont parents, sont frères. La fraternité des peuples ne devient qu'une application, dans le domaine politique, d'un précepte enseigné par la religion. Et sur la base de cette idée fondamentale, la guerre devient fratricide, criminelle. Ce ne sont que les esprits d'élite qui peuvent s'élever à ces hauteurs. Mais chez eux

à l'esprit pacifique dont il est le symptôme, est intéressant. – Il va sans dire que le discours chez Thucydide est une composition; le passage peut donc tout au plus être considéré comme la preuve d'une opinion qui avait cours en Grèce, ou plutôt à Athènes.

[1] Voir e. a. Esaïe, II, 4, et XI, 6–9; Micha, IV, 3–4. – Pour le développement de ces idées chez les Israélites comp. Th. Reinach dans «Libres entretiens, I. Sur l'internationalisme» (Paris, 1906), p. 203 ss); en outre Jähns, «Ueber Krieg, Frieden und Kultur» (Berlin, 1893), p. 100; Laurent, Histoire du Droit des Gens (Etudes sur l'histoire de l'humanité), I, (Gand-Paris, 1855), p. 383–89.

on trouve des idées humanitaires, voire même des tendances franchement anti-guerrières. Platon[2] critique la guerre: «Nous pouvons donc affirmer que la guerre provient des causes qui sont aussi les causes de tous les maux des Sociétés, maux privés aussi bien que maux publics.»

Ce sont avant tout, cependant, les cyniques et les stoïciens qui ont développé la doctrine d'un humanitarisme, j'allais dire d'un cosmopolitisme conscient.

Zénon (ca. 345–265), fondateur de l'école des stoïciens, avait vu dans sa jeunesse la création de l'Empire d'Alexandre, l'effacement des frontières nationales, la grande tentative d'une fusion des différents peuples et de leurs cultures nationales: cette impression ne s'effaça ni chez Zénon, ni chez ses élèves[3]. On sait le rôle joué par l'école stoïcienne pendant le dernier siècle de la République romaine et sous l'Empire. Des idées franchement humanitaires sont exprimées par des penseurs latins, qui plus ou moins accusent l'influence de la Stoa.

Ainsi Cicéron (106–43), dont l'esprit éclectique s'est épris de tant d'opinions diverses, s'exprime comme suit au sujet des stoïciens: «Ils pensent que le monde est pour ainsi dire une ville et cité commune aux dieux et aux hommes, et que chacun de nous est une partie de ce monde; il s'ensuit que nous devons préférer ce qui est utile à tous, à ce qui est utile à nous.»[4]

Tel n'est pas au fond l'avis personnel de Cicéron; son humanitarisme à lui a des bornes: «S'il y a opposition et comparaison laquelle des deux sociétés nous impose les devoirs les plus impérieux, la patrie et la famille doivent être placées au premier rang.»[5]

---

[2] *Politeia*, II. 373.

[3] Cp. Schücking, l. c., p. 542–44.

[4] *De finibus bonorum et malorum*, III. 19 (Ed. Madvig, Kbh. 1876, p. 455–56). «Mundum — — — censent — — — esse quasi communem urbem et civitatem hominum et deorum, et unumquemque nostrum eius mundi esse partem, ex quo illud natura consequi, ut communem utilitatem nostrae anteponamus.»

[5] *De officiis*, I, 17 (Ed. Mueller, Leipzig, 1890, p. 21). «Si contentio quaedam et comparatio fiat quibus plurimum tribuendum sit officii, principes sint patria et parentes.»

Cicéron critique la guerre, comme Platon l'avait fait, et il approfondit davantage le sujet: il faut d'après lui distinguer entre les différentes guerres. Il considère la guerre comme injuste en principe; toutefois, il y a des exceptions: «En dehors des guerres de revanche ou des guerres faites pour chasser l'ennemi au delà des frontières, aucune guerre juste ne peut être faite.»[6] Cicéron n'est donc pas pacifiste; il admet non seulement la guerre défensive comme légitime; encore la soif d'une revanche est considérée par lui comme motif légitime d'une guerre.

SÉNÈQUE (4–65) appartient déjà aux jeunes générations de l'Empire universel, qui par sa seule existence a exercé une grande influence sur les esprits. Les efforts conscients des Empereurs afin d'égaliser les conditions des différentes provinces, d'en faire un véritable Empire mondial, ont fortement impressionné l'élite intellectuelle. Les penseurs ont conçu la grandeur de l'idée de l'humanité. Il est donc tout naturel que l'humanitarisme de Sénèque soit beaucoup plus prononcé que celui de Cicéron. Sénèque parle de l'universalité de l'esprit humain en paroles éloquentes et d'une grande élévation: «L'esprit humain est quelque-chose de grand et d'auguste. – – – Sa patrie est tout ce qui embrasse de son cercle ce qui est le plus haut et le plus large: cette convexité universelle dans laquelle se trouvent les mers avec les terres; dans laquelle l'air en même temps sépare et unit les choses humaines et divines; dans laquelle tant de grandes lumières sont placées et se meuvent dans leurs sphères.»[7]

Comme Cicéron, Sénèque constate que les hommes appartiennent à deux sociétés: «Nous embrassons deux républiques de notre esprit, l'une grande et vraiment publique, qui renferme les dieux et les

[6] *De republica*, III. 23 (Ed. Mueller, Leipzig, 1890, p. 345). «Extra ulciscendi aut propulsandorum hostium causam bellum geri iustum nullum potest.»

[7] *Epist*. 102, 21 (Ed. Haase, Leipzig, 1853, Vol. III, 335). «Magna et generosa res est humanus animus – – – patria est illi quodcumque suprema et universa circuitu suo cingit, hoc omne convexum intra quod iacent maria cum terris, intra quod aer humanis divina secernens etiam coniungit, intra quod disposita tot lumina in actus suos excubant.»

hommes, dans laquelle nous ne regardons pas dans ce coin-ci ou dans ce coin-là, mais au contraire mesurons les limites de notre cité par le soleil; l'autre à laquelle notre naissance nous a assignés.»[8] Mais contrairement à Cicéron, Sénèque n'hésite pas à dire que le devoir envers la Société universelle est l'obligation supérieure: «Le devoir que j'ai à l'égard du genre humain est plus grand et plus impérieux pour moi que celui que j'ai à l'égard d'un seul homme.» — «Voilà ce que j'exige d'un homme: qu'il soit utile, s'il lui est possible, à beaucoup d'hommes; s'il peut moins, à peu d'hommes; si moins encore, à ses parents; si moins encore, à lui-même.»[9] La valeur d'un homme se mesure donc par l'étendue du domaine dans lequel il peut exercer son utilité.

Pourtant Sénèque établit une distinction capitale: la société universelle, le genre humain, doit être servi par la contemplation, par la philosophie. La vie active est entièrement réservée à l'Etat auquel on appartient par la condition de sa naissance. Ainsi il dit dans sa lettre à Sérénus, citée plus haut: «La nature nous a créés à la fois pour la contemplation et pour l'action.»[10] Ces paroles nous montrent combien l'humanitarisme de l'Antiquité est exlusivement littéraire et moral, ce qui, du reste, n'est que très naturel. L'idée de travailler pour l'organisation de la société universelle et cosmopolite n'entre pas dans les esprits. Le monde était déjà organisé dans l'Empire romain; il était superflu de travailler pour l'établissement de la société universelle politique, puisque cette société existait déjà.

---

[8] *Ad Serenum de Otio*, cap. 31 [fragment]. (Ed. Haase, Leipzig, 1862, I. 166). «Duas respublicas animo complectamur, alteram magnam et vere publicam, qua dii atque homines continentur, in qua non ad hunc angulum respicimus aut ad illum, sed terminos civitatis nostrae cum sole metimur; alteram cui nos adscripsit conditio nascendi.»

[9] *De Beneficiis*, VII. 19: «Prior mihi ac potior eius officii ratio est quod humano generi quam quod uni homini debeo.» — *De Otio sapientis*, cap. XXX: «Hoc nempe ab homine exigitur, ut prosit hominibus, si fieri potest, multis; si minus, paucis; si minus, proximis; si minus, sibi.»

[10] *Ad Serenum, De Otio*, cap. XXXI: «Natura nos ad utrumque genuit, et contemplationi rerum et actioni.»

On ne peut pas dire que Sénèque ait été anti-militariste. Certes, il professe le dédain de la bravoure guerrière: «Combien je préfère célébrer les oeuvres des dieux plutôt que les brigandages de Philippe, d'Alexandre ou d'autres, qui, fameux par la ruine des peuples, ont été pour le genre humain des malheurs aussi grands qu'une inondation par laquelle toute une plaine est submergée, ou qu'une conflagration par laquelle succombent bien des êtres vivants.»[11] D'autre part, il sait bien apprécier l'énergie et la valeur des guerriers individuels; il rend hommage à leur persévérance personnelle: «Ceux qui, s'en allant par ci et par là, dans des entreprises pénibles et dures, se soumettent à des expéditions périlleuses, sont des hommes braves, les premiers des armées; d'autre part, ceux qui sont retenus par le repos dégoûtant, alors que les autres travaillent, sont comme des tourterelles, en sécurité honteuse.»[12] Prises ensemble ces deux déclarations démontrent que Sénèque distingue entre l'influence pernicieuse des grands capitaines, ceux qui acquièrent leur renommée par les exploits *des autres*, et les hautes qualités morales qui distinguent souvent les soldats, et qui s'affirment dans la dure école de la guerre.

---

[11] «Quanto potius deorum opera celebrare quam Philippi aut Alexandri latrocinia ceterorumque, qui exitio gentium clari non minores fuere pestes mortalium quam inundatio qua planum omne perfusum est, quam conflagratio, qua pars magna animantium exaruit.» *Quaest. nat.* III, *Praefatio* (Sénèque parle de ce qui l'intéresse particulièrement et de ses occupations personnelles).

[12] *Epist.* XCVI (Ed. Haase, III, 313). «Itaque hi qui iactantur et per operosa atque ardua sursum et deorsum eunt et expeditiones periculosissimas obeunt, fortes viri sunt primoresque castrorum: isti quos putida quies aliis laborantibus molliter habet, turturillae sunt, tuti contumeliae causa». — Je ne vois pas comment LAURENT, l. c. III, p. 442, puisse citer cette lettre comme une preuve de l'anti-militarisme de Sénèque. A ce point de vue la lettre est sans importance; elle ne fait que discuter l'influence morale de la condition d'un guerrier. — Il ne m'a pas été possible de vérifier la citation suivante donnée par Laurent (III, 442) d'après Sénèque: «N'est-il pas honteux que les hommes dont le naturel a été créé si doux, se plaisent à verser le sang les uns des autres, tandis que les animaux vivent en paix, quoique sauvages et privés de raison.» — Si la citation est correcte, elle présente un certain intérêt comme la première apparition d'une idée que l'on rencontre fréquemment chez les auteurs pacifistes, p. ex. chez Erasme.

Chez Epictète (env. 100 après J. C.) l'humanitarisme est indéniable; mais son cosmopolitisme a perdu tout ce qui lui reste de caractère politique: il devient purement sentimental et moral. Pour Epictète le développement intérieur résume le sens de la vie, et la guerre — phénomène social, donc extérieur — le laisse tout-à-fait indifférent. Le problème ne l'émeut pas. «La paix qu'il recherche, c'est la tranquillité de l'âme.»[13]

L'humanitarisme dont il est pénétré, ressort clairement du passage suivant: «Celui, donc, qui a embrassé dans son âme et par son intelligence l'administration de ce monde, celui qui a compris que la plus grande, la plus vaste, et même de beaucoup la plus importante de toutes les sociétés, c'est celle qui se compose des hommes et de Dieu; que de celui-ci des semences sont tombées non seulement dans mon père ou dans mon grand-père, mais dans tout ce qui est engendré ou né sur la terre, avant tout chez ceux qui sont munis de raison (car ceux-là seulement sont nés pour la communauté et pour les relations avec les dieux): pourquoi un tel ne s'appellerait-il pas cosmopolite (κόσμιος)? — pourquoi pas fils de Dieu? pourquoi craindrait-il quoi que ce soit de ce qui se fait parmi les hommes.»[14]

Et cette autre parole: «Car qu'est-ce que l'homme? Une partie d'une cité, d'abord de celle qui est composée des dieux et des hommes, puis de celle qui est appelée plus proche, parce qu'elle est un petit simulacre de la grande universelle, dont je viens de parler.»[15]

Marc-Aurèle, l'empereur philosophe, avait vu la guerre de près; il l'avait faite personnellement et par devoir, parce que le hasard l'avait placé sur le trône des Césars. Il ne pouvait pas regarder la guerre avec indifférence: il la regardait comme une bien vilaine

---

[13] Laurent, l. c., III. 465.

[14] Diss., Lib. I, Cap. IX. 4 ss. (Ed. Schweighæuser, Lpz. 1799, I, p. 51—52). On sait qu'Epictète n'a pas laissé d'écrits, mais que ses entretiens ont été conservés par Arrian.

[15] Ibd. II. 5, 26—27. — Pour ce qui est de l'indifférence d'Epictète par rapport à la guerre, voir les citations chez Laurent, III, 464.

chose, il en professe même le dédain: «L'araignée est fière d'avoir pris une mouche; le chasseur lorsqu'il a tué une lièvre; le pêcheur lorsqu'il a pris une sardine dans ses filets; celui-ci lorsqu'il a tué un sanglier, un autre lorsqu'il a tué un ours, celui-là lorsqu'il a fait prisonniers des Sarmates. Si l'on regarde les principes, est-ce que tous ne sont pas des brigands?»[16]

Le cosmopolitisme de Marc-Aurèle ressort clairement du passage suivant: «Ce qui est conforme à la nature d'un homme, voilà qui est bon et utile pour lui. Ma nature est essentiellement raisonnable et disposée pour la vie sociale. Pour moi comme Antonin, Rome est ma ville et ma patrie, comme humain j'ai le monde pour patrie. Ce qui est bon pour ces deux sociétés peut seul être bon pour moi.»[17] Il ne discute pas la question de la possibilité d'un conflit entre les devoirs envers ces deux sociétés. C'est ce conflit qu'on relève si souvent dans les temps modernes, conflit parfois douloureux, et qui pour un jugement superficiel paraît maintes fois insoluble. S'il est permis de tirer des conclusions des observations plutôt occasionnelles de Marc-Aurèle, il serait arrivé au point de vue des internationalistes de nos temps qui, au fond, nient l'existence d'un conflit: les vrais intérêts de la patrie sont servis par le développement de l'organisation mondiale, le véritable internationalisme est celui qui, loin de vouloir détruire les nationalités, en désire le libre développement et l'indépendance, parce que la diversité des nations enrichira le patrimoine commun de l'humanité.

C'est dans cet esprit, évidemment, que Marc-Aurèle peut comparer les Etats individuels dans leur rapport à l'humanité aux maisons particulières d'une ville.[18] Et cependant ce serait une erreur singulière d'assimiler Marc-Aurèle aux internationalistes modernes. Au fond ni lui, ni aucun des stoïciens, ni l'Antiquité tout entière, ne connaît de problème international politique. Pour lui comme

---

[16] Méditations, X, 10. Comp. aussi VIII. 3.

[17] Ibd. VI. 44.

[18] Cité par SCHÜCKING, l. c., p. 545.

pour l'Antiquité en général le problème fut moral, *humanitaire.* La question d'une organisation internationale ne se posa pas: le «monde» était déjà organisé. On ne s'apercevait pas de la diversité des nations et des problèmes que soulevait sette diversité.

Les grandes migrations qui ouvrent l'ère du Moyen-Age allaient bientôt poser le problème avec des éléments tout nouveaux.

CHAPITRE II

CHRISTIANISME

§ 1. – CHRISTIANISME PRIMITIF

Nous avons pu constater que les idées de l'unité du genre humain, du caractère criminel de la guerre entre les hommes qui doivent se considérer comme membres d'une seule famille, avaient été fortement accentuées par les philosophes grecs et romains. On retrouve les mêmes convictions, sous une forme plus prononcée encore, parce que reposant sur une foi religieuse fervente, chez les nombreuses sectes qui foisonnent dans l'Empire romain dès le premier siècle de son histoire. Aux arguments philosophiques et moraux qu'avaient proférés les penseurs, les sectes et leurs fondateurs ajoutent les injonctions religieuses.

C'est là notamment le cas du christianisme. Et puisque c'est cette religion qui, seule, parmi la grande multitude de nouvelles croyances dont nous parlent les auteurs et les monuments, allait acquérir une importance profonde et en même temps universelle, nous nous bornerons à étudier les doctrines du christianisme primitif dans l'ordre d'idées qui nous intéresse[1].

Le dogme fondamental du christianisme exprime un humanitarisme de principe: il n'y a qu'un Dieu; il est le père de tous les

[1] Voir pour Apollonius de Tyana, LAURENT, Etudes, III, p. 487—89.

humains; par conséquent tous les hommes sont frères. Ainsi la fraternité des êtres humains, l'unité du genre humain — tous ces principes du pacifisme se trouvent implicitement consacrés par la religion[2].

Mais le christianisme primitif — tel qu'il nous est connu dans les Evangiles — ne s'arrête pas là; il ne se borne pas au point de vue qui avait été celui des stoïciens, de Sénèque, d'Epictète, de Marc-Aurèle. Il tire du principe des conclusions nouvelles et hardies: il est franchement anti-militariste; il condamne tout recours à la violence, par conséquent toute guerre, même la guerre défensive, en posant le principe de la non-résistance au mal[3].

Le fondateur du christianisme va en réalité beaucoup plus loin encore. Lorsque Jésus dit: «Mon royaume n'est pas de ce monde», il établit une distinction absolue entre le monde politique et celui des enfants de dieu. Les problèmes politiques n'existent pas pour ceux-ci; ils s'en désintéressent complètement, de sorte qu'il ne faut chercher dans les Evangiles aucune indication pour leur solution: le problème de l'organisation de l'Etat, à plus forte raison celui d'une organisation internationale, ne se pose pas pour les chrétiens primitifs. Les premières congrégations chrétiennes sont des fraternités, des communions religieuses. Elles ne sont pas en opposition à l'Etat; elles se trouvent, pour ainsi dire, en dehors de lui; elles se placent sur un tout autre terrain.

On aurait cru que ces tendances anti-politiques, ou plutôt a-politiques, auraient dû conduire à un anti-militarisme actif, au refus absolu de la part des chrétiens de servir dans l'armée des Césars. Il n'en est rien[4]. Il est vrai que rien ne fait croire qu'un seul chré-

---

[2] Cp. Jähns, Ueber Krieg, Frieden und Kultur (Berlin, 1893) p. 136ss.

[3] «Es bedarf nicht weiterer Worte um festzustellen, dass das Evangelium alle Gewalt ausschliesst und nichts kriegerisches an sich hat oder nur dulden will.» Harnack, Militia Christi (Tübingen, 1905), p. 2. Harnack cite notamment Math., 26.52 et Jean, 18.36.

[4] Cp. pour ce qui suit Harnack, Militia Christi, passim.

tien soit entré dans l'armée après être baptisé. Il fut facile d'évitér ce conflit, l'obligation du service militaire n'existant pas. Mais un problème très grave se posa dès l'époque où le christianisme envahit l'armée elle-même.

On aurait cru qu'un chrétien ne pouvait plus rester sous les armes. Ce n'est pas ainsi, toutefois, que les chrétiens primitifs ont compris l'Evangile. Non seulement Jésus avait dit: «Rendez à César ce qui est à César»; mais St.-Paul avait écrit que chacun devait rester dans sa condition. On en conclut que le soldat baptisé devait demeurer soldat; seulement il devait s'abstenir autant que possible d'assister aux rites religieuses dans l'armée.

Cette attitude nous paraît une déviation des principes du christianisme, et elle semble en contradiction avec le refus des chrétiens d'adorer les images des empereurs. Il est évident que le caractère a-politique du christianisme, son désintéressement à l'égard des choses de ce monde, a entraîné une sorte de rétractation de l'antimilitarisme pur et simple. Plusieurs autres circonstances ont contribué à créer cette attitude transactionnelle: les allégories fréquentes de l'Apocalypse, ou des épitres de St.-Paul, tirées de la vie militaire — ainsi Timothée est qualifié de «miles Christi» — enfin les récits des guerres des Israëlites ordonnées par Dieu lui-même.

Ce dernier point devint l'objet de polémiques très vives entre les auteurs chrétiens, déjà au 2e siècle de notre ère. D'une part on dit: Dieu a ordonné la guerre à son propre peuple; donc la guerre est légitime; d'autre part, on fait une distinction absolue entre ce qui avait été admis «sous la loi», et ce qu'ordonna l'Evangile.

C'est le premier exemple d'une série de polémiques au sein du pacifisme chrétien poursuivies jusqu'aux temps les plus modernes[5]. Les mêmes arguments sont réitérés de part et d'autre, jusqu'à satiété, et sans qu'on puisse jamais arriver à une solution définitive du

---

[5] Voir e. a. les premières années du HERALD OF PEACE, organe de la Peace Society de Londres, paraissant depuis 1819.

problème. On n'est pas encore parvenu à la conception historique d'une évolution: les commandements de Dieu sont absolus, faits pour toute époque, pour n'importe quel peuple.

Déjà dans cette première rencontre les positions sont prises de part et d'autre, et il est donc intéressant d'indiquer brièvement les arguments.

Marcion (2e siècle) représente un point de vue radicalement anti-militariste. Il va jusqu'à rejeter l'Ancien Testament comme anti-évangélique, parce que guerrier. Ses adversaires ne se bornent pas à défendre l'Ancien Testament contre semblable imputation; ils vont beaucoup plus loin et plusieurs d'entre eux essayent de prouver que même le Nouveau Testament admet la guerre comme légitime et approuve le service militaire. Puisque l'Ancien Testament est la parole de Dieu, rien de ce qu'il ordonne ne peut être faux.

Origène, tout en combattant Marcion, essaye de trouver une interprétation qui puisse concilier les contradictions. D'après lui les guerres de l'Ancien Testament ne sont que des allégories des luttes du croyant contre les péchés et le monde; il en est de même du «miles Christi»; cette expression est également allégorique: il s'agit de l'ascète, le chrétien militant contre le vice et les tentations. — C'est une manière de voir que nous retrouverons chez maint pacifiste chrétien.

D'autre part Origène ne réprouve pas toute guerre; il distingue les guerres légitimes des guerres injustes[6], mais la guerre lui semble, toutefois, si peu chrétienne de sa nature, qu'il défend aux croyants de faire le service militaire. De même Lactance (4e siècle)[7].

Ces injonctions n'ont pas été suivies; on trouve même, dans

---

[6] *Contra Celsum,* IV. 82 (voir Harnack, p. 70).

[7] *Inst. div.:* «Il n'est pas permis à un homme juste d'être soldat; . . . il est défendu de tuer, de quelque manière que ce soit». Cité d'après »Sur l'internationalisme», Paris, (1906), p. 236.

un auteur chrétien, une discussion de la tactique[8], et nous pouvons constater que dans l'armée le christianisme trouve un nombre toujours croissant d'adeptes qui ne pensent point à abandonner leur métier. Il y a eu des chrétiens parmi les officiers[9], et les persécutions de Dioclétien ont surtout eu pour but de purger l'armée de cet élément dangereux. Jusqu'à cette époque, la présence des chrétiens dans l'armée avait été tolérée en fait; toutefois, ils étaient exécutés, lorsqu'ils étaient dénoncés. Dioclétien essaye de s'en débarasser complètement. Il ne réussit pas à déraciner le mal. Au contraire le nombre des officiers et des soldats chrétiens allait toujours en croissant. Au fond, c'est la présence de ce contingent important dans l'armée qui explique le passage de Constantin au christianisme: cet arriviste avisé apprécia correctement la situation.

C'est donc dans l'armée même que la lutte décisive a été engagée entre le Christ et les dieux païens; c'est sur ce terrain que le Christ l'a emporté. Il est devenu *Christus Victor*. Le dieu des chrétiens devient ainsi le *dieu des armées, des légions*, et le métier militaire en reçoit une sanction et une consécration religieuses. Déjà en 314 le concile d'Arles menace d'excommunication les soldats qui désertent l'armée, même en temps de paix[10].

L'Eglise officielle eut hâte de se concilier l'état de choses nouveau. Mais cette conciliation n'a pu donner satisfaction à tous, et les protestations n'ont jamais manqué: dans toutes les confessions chrétiennes, même officielles, on rencontre des représentants d'un pacifisme plus ou moins prononcé, et même dans les actes et les déclarations de l'Eglise catholique du Moyen-Age, il se trouve des contradictions curieuses, qui démontrent clairement combien il est difficile pour une société qui, d'après son principe, «n'est pas de ce monde», de s'accommoder aux conditions et aux exigences du

---

[8] JULIUS AFRICANUS (Harnack l. c. p. 73).

[9] HARNACK, l. c., pp. 78—79.

[10] «De his qui arma projiciunt in pace, placuit abstineri eos a communione.» (Canon III, cité par HARNACK, l. c., p. 87).

monde. Pourtant, après tout, l'Eglise est obligée de vivre! Les pères de l'Eglise ne cessent de réprouver la guerre, même ceux qui, avec St. Augustin[11], la considèrent comme une conséquence inéluctable du péché; les papes en expriment continuellement leur profond regret, surtout — et c'est là une attitude bien caractéristique — si la guerre s'engage entre chrétiens. Et d'autre part on voit toujours les prêtres bénir les drapeaux et se prêter indirectement au service militaire par leur présence aux camps et près des armées.

On a tâché de caractériser et d'expliquer ainsi l'attitude de l'Eglise officielle au sujet de la guerre[12]: «Le sang versé est toujours objet de regret et d'horreur sacrée, même quand la cause pour laquelle il est versé est juste et raisonnable. Cependant on invoque le «Dieu des armées», parce que, si le service militaire est objet de devoir par suite de la nécessité de préserver le groupe, il est naturel que ce devoir devienne, comme tous les devoirs, l'objet d'une prière subordonnée elle-même, comme toutes les prières, à l'idée que Dieu l'exauce selon ce qu'il croit le meilleur . . .»

On pourrait faire observer en réponse à ce raisonnement qu'il est curieux de voir ainsi l'Eglise *catholique* — ce qui veut dire *universelle* — se mettre au service des *deux* parties: les prêtres se trouvent dans l'un des camps comme dans l'autre; on prie Dieu des deux côtés, et de part et d'autre on croit: «Dieu est avec nous». Déjà Erasme a démontré l'absurdité de cette attitude[13]: Dieu se combattant lui-même.

Au fond, il y a là l'une des multiples survivances du polythéisme au sein du christianisme soi-disant monothéiste: en réalité les prêtres ne prient pas le même Dieu; ils se sont créé, plus ou moins inconsciemment, un Dieu à leur image, qui est à leur peuple, qui est un Dieu national, comme l'était le Jahve des Israëlites. L'Ancien

---

[11] De Civitate Dei, L. XV, 4.

[12] L'abbé HEMMER, «Sur l'internationalisme», p. 212. — Cp. la discussion engagée sur la question en général, «Sur l'internationalisme», pp. 213ss.

[13] Voir plus loin, Chap. VI, § 1.

Testament avec son caractère national et guerrier a toujours servi l'évolution de semblables conceptions[14].

D'autre part, il est évident que pour ceux qui sont capables d'un raisonnement logique, la prière à Dieu de venir à leur aide, doit être subordonnée à la conviction que leur cause est «juste et raisonnable». Il est vrai que l'Eglise catholique ou universelle n'a jamais créé chez elle des organes pour connaître des litiges, ni surtout pour enforcer la solution juridique des conflits — nous reviendrons plus loin à la question[15]. — Mais le problème des critères d'une guerre «juste et raisonnable» a toujours vivement intéressé les théologiens et les moralistes, non seulement au Moyen-Age, mais aussi pendant les temps modernes.

Avant de donner un aperçu rapide de ces discussions au moyen-âge, il faut parler d'un exemple assez curieux d'anti-militarisme prononcé de la part de l'Eglise catholique, ou plutôt de l'approbation qu'elle a donnée aux représentants de ces théories.

Il s'agit des membres du *Tiers-Ordre* fondé par SAINT-FRANÇOIS. Depuis sa fondation en 1221 jusqu'en 1289, pendant près de soixante-dix ans, ces moines ont été protégés par les papes, qui leur reconnaissaient non seulement le droit de ne jamais prendre les armes, mais qui ne permettaient pas même aux barons le droit d'exiger une compensation en nature pour le service militaire refusé[16]. Toute une série de bulles consacrent ce droit. — En 1289, seulement, Nicolas IV abolit ce privilège en établissant une restriction qui est en même temps une légitimation de certaines guerres. Il dit[17]: «Les

---

[14] Cp. la popularité de l'Ancien Testament dans l'armée de Cromwell. — Il est probable qu'il en est de même dans la guerre présente.

[15] Nous discuterons en même temps les efforts de l'Eglise en faveur de la *Trève de Dieu,* efforts qu'on a voulu considérer comme une preuve de l'anti-militarisme de l'Eglise.

[16] Voir «Sur l'internationalisme», p. 216—17, et la littérature y citée.

[17] l. c. 216—17: «Arma mortalia contra quempiam non recipiant vel secum ferant . . . nisi pro defensione romanae Ecclesiae, christianae fidei, vel etiam terrae ipsorum.» La Bulle «Supra montem».

Frères ne doivent recevoir ni porter avec eux des armes mortelles contre qui que ce soit . . . si ce n'est pour la défense de l'Eglise romaine, de la foi chrétienne, ou bien de leur propre terre.»

Cette bulle est en même temps une déclaration de principe par rapport au problème de la légitimité d'une guerre: seule la guerre défensive est «juste et raisonnable». Reste, toutefois, la question la plus difficile de toutes: quelles sont les guerres de défense?

Nous sommes loin de l'anti-militarisme de principe du Christianisme primitif. Peut-on en voir une trace dans la lutte menée par l'Eglise pour la libération du service militaire en faveur de ces clercs? Théoriquement, ce privilège ne peut être motivé que par un raisonnement anti-militariste; la guerre en soi est un métier si peu chrétien que le port des armes ne peut être admis pour les ministres de l'Evangile. Il est vrai que c'était en même temps un privilège d'une haute valeur pratique. — Il est consacré par nombre de législations nationales, aussi bien de pays catholiques que d'états protestants.

§ 2. — LA LÉGITIMITÉ DE LA GUERRE

Nous avons vu pourquoi le problème de la responsabilité d'une guerre devait passionner les esprits au Moyen-Age: ce n'est que la guerre «juste» qui peut attendre l'aide de Dieu; ce n'est qu'en faveur de ceux qui font la guerre «juste» que les prêtres peuvent prier le Tout-Puissant.

Aussi, il y a peu de questions qui soient aussi ardemment étudiées par les théologiens, qui sont en même temps des juristes et des moralistes[1]. Cette discussion est intéressante sous plusieurs

[1] Comp. à ce sujet Nys, Les Origines du Droit international (Bruxelles, 1894) chap. VI (pp. 95ss), «Les causes de la guerre», et Vanderpol, Le Droit de la guerre d'après les théologiens et les canonistes du moyen-âge (Paris et Bruxelles, 1911).

rapports: d'une part elle est le point de départ des études d'où naîtra la science du Droit international; d'autre part, elle est l'une des sources de la tradition pacifiste proprement dite, et qui doit être distinguée de l'anti-militarisme chrétien représenté par les sectes, surtout au Moyen-Age.

L'anti-militarisme pur et simple, la théorie de la non-résistance au mal, n'a pas d'adhérents parmi les canonistes du Moyen-Age. Il y a des guerres qui sont, non seulement permises, mais même imposées comme un devoir religieux, telle la guerre contre les infidèles.

Une grande figure de la fin de l'Antiquité domine cette discussion — celle de l'évêque d'Hippone SAINT-AUGUSTIN (354—430). Dans son traité *De Civitate Dei*, écrit vers la fin de sa vie, il avait formulé les bases des conceptions sociales et politiques dont ont été pénétrées les générations successives du Moyen-Age chrétien: l'idée de l'Eglise universelle — la Cité de Dieu — s'élevant sur les ruines de l'Empire romain sombrant, au milieu desquelles il a lui-même vécu. C'est la mission de l'Eglise de réaliser ici-bas, autant que possible la terrena pax — la paix mondiale.

Pour Augustin la paix est la fin de toute société bien ordonnée[2]. C'est pourquoi même les guerres sont faites afin d'obtenir la paix[3]. Augustin, qui a flétri la guerre de conquête dans des paroles devenues célèbres[4], est donc loin de condamner toute guerre; il n'est pas anti-militariste. La légitimité d'une guerre est pour St. Augustin liée à certains critères: le droit de déclarer la guerre est un attribut de la souveraineté; ce ne sont que les princes qui peuvent faire la guerre; elle est interdite aux particuliers. Et pourvu que le prince

---

[2] «Pax hominum, ordinata concordia. Pax domus ordinata imperandi atque obediendi concordia civium.» De Civ. Dei, Lib. XIX, 13 (Ed. Basel, Frobenius, 1512, fol. 653.)

[3] «Pacis igitur intentione geruntur et bella» (ibd. Lib. XIX, 12, fol. 650). Comp. Epistol. 205 ad Bonifacium. Cité Vanderpol, p. 34.

[4] «Quid aliud quam grande latrocinium nominandum est?» l. c. IV. 6.

ait ordonné la guerre, elle est par ce fait même légalisée pour ses sujets[5], avec cette seule réserve que le sujet ne doit faire ce qu'il voit clairement être contraire aux commandements de Dieu: si le cas est douteux, il faut suivre les ordres du prince, «de sorte qu'il pourra se faire que l'injustice de l'ordre rende le roi coupable, tandis que l'obéissance laissera le soldat innocent». C'est un raisonnement que n'aurait jamais approuvé l'Eglise primitive; il sera repoussé également par les sectes du Moyen-Age. Mais il a servi de base à toute la politique officielle des états jusqu'à nos jours.

Cette doctrine a inspiré aussi l'enseignement des canonistes du moyen-âge. Ils la développent et l'approfondissent.

C'est ce qu'a fait p. ex. HENRI DE SUSE[6] dans un grand traité théologique. Son raisonnement repris par beaucoup d'auteurs postérieurs est typique. Il y a quatre catégories de guerre légitime: la guerre contre les infidèles; la guerre faite en vertu d'un ordre du juge; la guerre faite sur l'ordre du prince, et enfin «la guerre nécessaire» ou, comme nous dirions, la guerre défensive. Malheureusement l'auteur n'étudie pas les critères de la «guerre nécessaire»; ils auraient été pour nous les plus intéressants; mais puisqu'il distingue la guerre nécessaire de celle qui est faite sur l'ordre d'un juge, il faut croire que la guerre nécessaire est entreprise pour repousser une attaque, une invasion — ce qui n'empêche que même semblable guerre puisse au fond être due à celui qui est attaqué: l'offensive militaire peut n'être qu'une mesure défensive. Le critère n'est donc pas sûr.

Un autre critère posé par Henri de Suse, celui de l'ordre du prince, ne représente qu'une répétition de la doctrine de Saint-Augustin.

---

[5] «Ergo vir justus, si forte sub rege, homine etiam sacrilego, militet, recte potest illo jubente bellare, si, vice pacis ordinem servans, quod sibi jubetur, vel non esse contra Dei praeceptum, certum est, vel utrum sit, certum non est: ita, ut fortasse reum faciat regem iniquitas imperandi, innocentem autem militem ostendat ordo serviendi.» Contra Faustum, XXII. 75. Cité par VANDERPOL, p. 85.

[6] HENRICUS DE SEGUSIO *(Hostiensis)* (1210—71); évêque de Hostia, *Summa super titulis decretalium*. (Imprimé à Cologne, 1612).

SAINT-THOMAS D'AQUIN, dans sa *Summa totius theologiae*[7], où il discute e. a. la légitimité de la guerre, exige trois conditions d'une guerre juste. Nous les retrouverons également chez d'autres auteurs p. ex. chez BELLARMINO[8]. Il faut «l'autorité du prince», «une cause juste», et «une intention droite». Thomas reprend la règle déjà formulée par St. Augustin d'après laquelle sont justes les guerres «qui ont pour but la vengeance d'une injure, quand il s'agit, par exemple, de châtier une nation ou une cité qui n'a pas voulu punir une mauvaise action commise par les siens, ou rendre ce qui a été ravi par les siens». D'après la manière de voir du pacifisme moderne cette formule ne résoud pas la question. Comment savoir que l'action commise a été «mauvaise», s'il n'y a pas eu provocation légitime p. ex. — Nous ne voyons pas d'autre issue que le recours à une institution judiciaire ou de conciliation. Même la troisième condition de St. Thomas «d'une intention droite», c'est-à-dire qu'il ne doit pas y avoir de perversité de l'intention en usant d'un prétexte afin de faire la guerre, ne peut enlever cette objection. Le problème reste entier. Ce n'est que par le prononcé d'une autorité impartiale, invoquée par les deux parties, qu'il peut être résolu. Celui qui refuse le recours à la voie judiciaire ou amiable, est dans son tort, sa guerre est injuste, illégitime.

Il a fallu le travail intellectuel de bien des siècles avant d'arriver à cette formule. Encore est-elle loin d'être universellement acceptée. Au fond la doctrine de THÉODORE ROOSEVELT de la «righteous war», n'est autre chose que celle défendue déjà par St. Augustin et St. Thomas.

Certains des auteurs du moyen-âge considèrent la guerre comme un élément nécessaire de l'existence humaine. Tel le juriste GIOVANNI DE LEGNANO (14e siècle)[9]. C'est Dieu qui autorise la guerre; en la provoquant il agit en médecin, «conservateur du monde, il

---

[7] NYS, l. c., p. 104. [8] Voir au chapitre VII. [9] Cp. NYS, l. c., p. 107. — L'ouvrage de GIOVANNI, *Tractatus de Bello, de Represaliis et de Duello*, a été publié par la Carnegie Institution à Washington, 1917.

commande la guerre pour détruire les crimes et les délits». HONORÉ BONET, l'auteur de l'*Arbre des Batailles*, est du même avis, et bien d'autres. Nous voyons que Joseph de Maistre a des précurseurs vénérables.

Par contre il y a aussi parmi ces auteurs des pacifistes convaincus. Ainsi on peut citer comme un précurseur des humanistes amis de la paix, le bibliophile anglais connu RICHARD AUNGERVILLE (1281—1345), généralement appelé RICHARD DE BURY, évêque de Durham[10]. Il publia un petit ouvrage, *Philobiblion*, dont le septième chapitre est intitulé, «Querimonia librorum contra bella»[11]. Ce titre aurait pu être conçu par Erasme.

L'auteur anonyme et inconnu de l'*Instruction d'un jeune prince*, ouvrage datant du commencement du 15e siècle, est franchement pacifiste. Afin d'éviter la guerre il recommande les négociations diplomatiques ou le recours aux voies judiciaires; si la guerre est inévitable, le prince doit en tout cas chercher l'appui de son peuple, en réunissant les Etats de son royaume; et il résume ainsi son opinion sur la guerre en général:

«Les chemins par où l'on vient en guerre sont légiers à trouver et y est on tost venu, mais les voies et issues par où il en fault saillir en sont dangereux et difficiles, et souvent plus tranchans que rasoir et pointure d'aiguille[12]».

---

[10] Richard joua un rôle politique. Il avait été le précepteur du Roi Edouard III, et celui-ci le nomma plus tard garde du sceau et chancelier; il l'employa aussi comme ambassadeur. — Richard ne fut pas lui-même un savant, mais simplement un amateur des livres. Il avait plusieurs amis à l'étranger, e. a. Pétrarque, avec qui il échangea des lettres. (Voir Dict. of Engl. Biography, VIII. 45).

[11] Les chapitres précédents se plaignent, au nom des livres, des prêtres et des religieux. Le chapitre contre la guerre n'apporte aucune idée originale: la guerre compromet les études; les livres se tournent vers Dieu pour qu'il prévienne les combats: «rogantes suppliciter ut Rector Olympi (sic!) ac totius mundi dispensator Altissimus pacem firmet et bella removeat». — Philobiblion Richardi Dunelmensis sive de Amore Librorum et institutione Bibliothecae. Oxoniae 1599. — Le chap. VII se trouve pp. 26—29.

[12] Nys, l. c., p. 114—15. — Il serait intéressant de voir publier ce traité qui ne se trouve qu'en manuscrit à la Bibliothèque Royale de Bruxelles.

Guillielmus Mathiae, un hollandais, est l'auteur d'un traité intitulé *Libellus de bello justo et licito*, imprimé à Anvers en 1514[18]. D'après cet auteur, dont parle Grotius, la justice d'une guerre serait établie, si l'on visait «la protection des lois divines et humaines, la défense de la patrie et des hommes, la répression des injures et le recouvrement des choses injustement enlevées». Il est intéressant de noter qu'à côté de ces critères l'auteur exige qu'il y a *necessitas urgens* pour faire la guerre: il faut que l'intervention amiable ou l'intervention du juge, ou celle du supérieur soient impossibles. Ce raisonnement est semblable à celui de l'auteur anonyme dont nous venons de parler.

L'analyse sommaire qui précède de quelques-uns des travaux qui discutent les critères d'une guerre légitime nous a conduits jusqu'au seuil des temps modernes. Le débat est loin d'être épuisé; mais dès le commencement du 16e siècle il se confond avec d'autres courants dont nous aurons à parler: l'humanisme chrétien, les origines du Droit international, le mouvement des sectes, ont tous fourni des éléments importants à l'évolution des théories internationalistes.

§ 3. – ANTI-MILITARISME DES SECTES

L'Eglise avait fait sa paix avec le monde: elle s'était en réalité sécularisée, en se créant une organisation politique puissante; elle s'était alliée en outre au pouvoir laïque, et dès que sa propre puissance paraissait menacée, elle appelait à son aide «le bras séculier».

Cette évolution ne put pas satisfaire tous les croyants. Les âmes les plus profondément religieuses devaient surtout être éloignées et même repoussées par l'accentuation de plus en plus marquée de la situation *extérieure* de l'Eglise. Pour ces fervents la religion était

[18] Nys, l. c., p. 119–21.

surtout un fait *intérieur*. Beaucoup d'entre eux ne pouvaient s'accorder avec l'Eglise officielle.

Ainsi se développa, en face de l'Eglise officielle, un mouvement de sectes, qui n'a jamais cessé d'exister à côté de l'Eglise et en opposition avec celle-ci. Il trouve une source féconde de réconfort et d'accroissement toujours renouvelé dans l'exaltation religieuse, facteur constant de la mentalité humaine à n'importe quelle époque.

C'est un fait très important, mais qui, pourtant, n'a pas été beaucoup mis en relief, que le mouvement des sectes au Moyen-Age accuse des tendances franchement anti-militaristes, et que dans cet ordre d'idées les sectes continuent directement la tradition du christianisme primitif: l'un des griefs que leurs adhérents font à l'Eglise est celui que l'Eglise s'appuie sur le «glaive temporel».

A première vue les sectes du Moyen-Age présentent une diversité déconcertante: elles apparaissent sous toutes sortes de noms, dans des endroits les plus divers, et leurs idées religieuses, fréquemment bizarres, frisant même l'aberration, ne semblent guère à première vue présenter de similitudes ou de traits communs: on croirait que la plupart des sectes ont été créées par des fondateurs exaltés, agissant le plus souvent dans une pleine indépendance.

Telle fut du moins l'opinion générale parmi les historiens jusque vers le milieu du 19e siècle. Encore aujourd'hui ce point de l'histoire n'est pas complètement élucidé; mais l'avis général semble actuellement pencher vers cette conclusion, que non seulement il existe, pour les sectes du Moyen-Age, un fond commun de vues et de sentiments, mais qu'il y a même eu entr'elles des liens intimes, une filiation et une connexité, de sorte qu'on ne doit plus parler des sectes particulières du Moyen-Age, mais plutôt d'un mouvement commun des sectes[1]. On en cherche l'origine dans le GNOSTICISME du

[1] Cp. notamment DÖLLINGER, Beiträge zur Ketzergeschichte des Mittelalters, I—II (München, 1890), qui discute surtout l'histoire des premiers siècles, et KELLER, Die böhmischen Brüder und ihre Vorläufer, Monatshefte der Comenius-gesellschaf III (1894), p. 171—209.

2e et du 3e siècles, et on croit pouvoir prouver la propagation de ses doctrines, de l'Orient, par la péninsule Balkanique, jusqu'en Italie et dans la France méridionale.

Les sectaires, poursuivis par l'Eglise, ont essayé de cacher non seulement leur propre existence, mais aussi les connexions avec leurs coreligionnaires, afin de ne pas les exposer aux mêmes persécutions. C'est ainsi qu'on peut s'expliquer l'absence d'un nom commun[2]; généralement les désignations sous lesquelles ils sont mentionnés, sont formées d'après les localités où ils ont été découverts *(Albigeois* p. ex.), ou d'après leurs chefs locaux *(Valdenses*, *Vaudois*, d'après *Valdus)*; ou bien ce sont des sobriquets *(Lollards*, cp. plus tard *Quakers)*. La diversité apparente des doctrines semble s'opposer à cette théorie; mais c'est que les représentants officiels de l'Eglise, et surtout les membres ordinaires du clergé, n'ont aperçu que les bizarreries des sectes.

Il ne s'agit pas ici de prendre position dans cette discussion. Il nous suffit, pour le problème qui nous occupe, de constater la base commune de vues et de sentiments qui caractérise le mouvement des sectes. Pour notre part nous sommes plutôt portés à insister sur certains traits communs, sans vouloir en conclure qu'il y a eu des liens de parenté ou une filiation directe entre ceux qui portent ces traits. La science historique de nos jours n'est que trop souvent disposée à déclarer: *post, ergo propter*.

Le premier trait qui nous frappe dans le mouvement des sectes du Moyen-Age, c'est l'inspiration directe de la Bible, et surtout du Nouveau Testament. Avec MARCION[3] beaucoup d'entre eux sont disposés à rejeter l'Ancien Testament comme ayant été écarté par l'apparition du Christ. Inutile de dire qu'implicitement les tendances anti-militaristes furent ainsi renforcées.

Un autre trait qui caractérise au moins la plupart des sectes,

---

[2] Il paraît que le plus souvent ils se sont nommés eux-mêmes «frères», ou «chrétiens».

[3] Voir plus haut, p. 38.

c'est leur conviction d'une inspiration personnelle et intérieure, accordée par Dieu lui-même. Cette autorité intime est fréquemment considérée comme étant même plus élevée que celle de la Bible. L'existence de cette communion intime avec Dieu a des conséquences importantes: toute Eglise devient superflue ou au moins d'importance secondaire, et pour beaucoup des sectaires l'indifférence aux formes extérieures va jusqu'à leur permettre de prendre part au culte officiel; leur vie intérieure ne peut être touchée par ces formes. Autre conséquence encore plus importante: les confessions et les symboles sont plutôt nuisibles à la vie spirituelle, qui doit se développer dans une liberté entière, et en tout cas toute contrainte dans la vie religieuse est absolument à condamner; même en face de persécutions les croyants ne doivent recourir à aucune violence; ainsi ils suivront la parole du Seigneur de «ne pas résister au mal».

Enfin, les efforts des sectes embrassent l'humanité tout entière, sans égard aux frontieres des Etats: le monde est leur patrie; aussi voyons-nous souvent leurs adhérents voyager, s'expatrier, pas toujours afin d'éviter des persécutions, mais poussés par un besoin irrésistible d'exercer un apostolat.

Il est impossible d'arriver à des résultats même approximatifs quant à la force et à l'extension de ce mouvement des sectes. Puisque leurs fidèles évitèrent fréquemment l'organisation extérieure, les documents nous font défaut, excepté ceux des adversaires, et l'image qui nous en est laissée, est donc, non seulement défigurée, mais encore très imparfaite.

Deux constatations peuvent être faites, cependant, et qu'il faut retenir expressément ici: ce mouvement des sectes s'est étendu par presque toute l'Europe, et il s'est continué pendant tout le Moyen-Age et les temps modernes; il est ainsi un facteur important de l'évolution européenne. D'autre part, notre civilisation moderne a une dette de gratitude profonde envers ce mouvement: elle lui doit ses théories de liberté, liberté personnelle et liberté spirituelle. Les «sectaires» ont été les premiers à poser le principe que la religion est

une affaire strictement personnelle. Ils ont souffert, et ils sont morts pour ce principe; et comme toujours «le sang des martyrs est devenu la semence de l'Eglise».

C'est également le mouvement des sectes qui a maintenu, à travers les siècles troublés du moyen-âge, la doctrine humanitaire et anti-militariste du Christianisme primitif. Il représente ainsi le lien unissant l'Antiquité avec les temps modernes dans l'histoire des idées internationalistes.

Il ne faut pas croire, cependant, que la théorie pacifiste ait été consciemment embrassée par tous les adhérents du mouvement sectaire dont nous venons de parler. Il ressort de ce qui vient d'être dit que la tendance vers le pacifisme, vers l'humanitarisme et même vers l'anti-militarisme a toujours été au fond du mouvement; mais cette tendance est loin de jouer toujours et partout un rôle de premier rang. Certaines sectes, à certaines époques, peut-être sous l'influence de circonstances spéciales, ou bien par suite de la prédication d'un chef particulièrement pénétré de l'esprit anti-militariste de l'Evangile, ont embrassé la thèse pacifiste avec une ferveur exceptionnelle; pour d'autres sectes cette doctrine est d'ordre secondaire. Mais il existe en tout cas dans ce courant profondément religieux et moral qu'est le sectarisme, pour ainsi dire une matière première riche pour la propagande pacifiste dès qu'elle apparaît.

Nous allons donner une analyse sommaire des doctrines des sectes au sujet des problèmes de la guerre et de la paix. Le dogme sur lequel repose leur anti-militarisme est celui de la *sainteté et de l'inviolabilité de la vie humaine*.

Ce dogme entraîne nécessairement non seulement la condamnation de la guerre — ce qui nous intéresse en première ligne — mais elle comporte aussi la réprobation des exécutions capitales, en particulier celle des bûchers dressés pour les hérétiques. Il n'est que naturel que les protestations des sectes s'élèvent surtout contre ces derniers; il ne s'en suit pas que pour cela ils condamnent toujours

en principe les exécutions capitales[4]. — Déjà les *Donatistes*, secte de l'époque de Saint Augustin, protestaient contre le droit de l'Eglise d'employer des moyens violents contre les hérétiques[5]. C'est là, nous l'avons déjà dit, une doctrine commune à toutes les sectes.

Le *Chiliasme* ou millénarisme est à l'égard de notre sujet dans une situation spéciale. Le chiliasme est peut-être moins une secte qu'un état d'esprit religieux qui a ses représentants au sein de l'Eglise et en dehors d'elle, à toutes les époques. La croyance au millénaire entre comme élément dans la plupart des confessions des sectes au Moyen-Age comme dans les temps modernes.

Il va sans dire que le chiliasme réprouve la guerre; la paix universelle et perpétuelle est un des traits caractéristiques du millenium, qui sera enfin établi après les six mille ans de travail, de corruption et de guerre, assignés au monde actuel. Mais puisque la guerre est considérée comme un élément nécessaire de l'état du monde[6], le chiliasme la regarde avec un certain fatalisme qui exclut les protestations.

Cependant les rêves chiliastes ont certainement eu leur importance pour la survivance de l'idéal de la paix. C'est le même idéal que nous retrouvons chez l'abbé Joachim de Floris, mort 1202, connu comme adversaire de la théologie scolastique et comme auteur de «l'Evangile éternel». Joachim enseigne les trois âges du monde, une évolution vers une perfection de plus en plus prononcée, jusqu'à ce que «toute velléité de guerre soit convertie et dirigée vers la paix»[7].

Joachim comptait des adhérents parmi les *Fratres spirituales*[8]

---

[4] Hahn, Geschichte der Ketzer (Stuttgart 1845—50), II, p. 289.

[5] Augustinus, Epistola CLXXXV, Cap. V, n. 19; cité par Ricchinus Moneta (Rome, 1743), fol. 508, n. 1.

[6] Cp. la manière de voir de St. Augustin, plus haut p. 40.

[7] «Omne belligerandum studium convertetur ad pacem.» Commentarii in Jesaiam, 53. Cité chez Hahn, 1. c. III 128. Cp. Lechler, Wiclif (Leipzig, 1873) I, 76—79.

[8] «Eine für strengere Observanz, besonders Armut, streitende Partei des Franciskanerordens im letzten Viertel des 13. und im ersten des 14. Jahrh.» Wetzer u. Welte, Kirchenlexicon, 2. Aufl. (Freiburg in B., 1899) XI p. 635.

appartenant à l'Ordre des Franciscains, et il est évident que l'état d'esprit de St. François et de son ordre, tourné vers la contemplation et le mysticisme devait, en général, être favorable au pacifisme.

La première secte du Moyen-Age proprement dit chez laquelle nous trouvons la doctrine anti-militariste est celle des *Nouveaux Manichéens* ou *Cathares*[9], dont on peut faire remonter les origines au délà de l'an 1000. D'après l'apologiste catholique MONETA (13e siècle)[10] ils se déclarèrent contre la guerre, comme contre l'homicide en général; ils défendirent même de tuer les animaux, excepté les reptiles.

Quant aux *Albigeois* on ne trouve pas que les apologistes catholiques les accusent de l'hérésie anti-militariste; il n'est donc pas probable qu'ils aient embrassé ce point spécial des doctrines manichéennes, dont ils furent autrement les adeptes.

Tout autre est le cas des *Vaudois*[11]. Tous les témoignages sont unanimes à relever comme un trait caractéristique de leur doctrine qu'elle condamne l'homicide en général et la guerre en particulier. Ce sont avant tout les apologistes catholiques qui nous en fournissent les exemples.

ALANUS[12] discute cette hérésie dans les chapitres XX—XXIII (p. 271—74) du 2e livre. «Les hérétiques susmentionnés, ennemis

---

[9] HAHN, l. c., I, p. 88—97. HERZOG, Realencyklopädie f. protest. Theologie, 3e Aufl; hgg. v. Hauck XIII (Leipzig, 1903). Art: Neu-Manichäer, p. 776.

[10] V. P. Monetae Cremonensis . . . . adversus Catharos et Valdenses Libri Quinque (Romae 1743) fol. 513 ss. «Isti etiam haeretici omne bellum detestantur tanquam illicitum, dicentes quod non sit licitum se defendere, vel alium, per bellum, quare nec vindictam facere, maxime vindictam mortis. Ad hoc inducunt illud quod habetur Math. 10, v. 23. Cum autem persequuntur vos in civitate ista, fugite in aliam: dicentes Papam non fugere, imo bellum indicere Imperatori, auxilium belligerantium a multis quaesivisse».

[11] HAHN, l. c. II 289, 309, 350—52. HERZOG, Realencyklopädie, XX (1908). Art. Waldensen (v. H. Böhmer). BLUNT, Dictionary of Sects, Heresies etc. (London, 1874) p. 618. LECHLER, Wiclif, I, p. 55.

[12] ALANI MAGNI DE INSULIS . . . . Opera moralia, paroenetica et polemica. Ed. C. Visch, Antwerpiae 1654, fol 199—278. De fide catholica. «Asserunt etiam praedicti haeretici, et hostes ecclesiae in nullo casu, et nulla occasione, hominem esse occidendum. Dicunt enim Deum prohibuisse homicidium, dicens in lege: Non

de l'Eglise, affirment aussi que dans aucun cas, en aucune occasion, un homme ne doit être tué. Ils disent que Dieu a prohibé l'homicide en disant dans le Décalogue: *Tu ne tueras point.* Et également dans les Evangiles: celui qui saisira le glaive périra par le glaive . . . Le seigneur dit aussi: Je ne veux pas la mort du pécheur.»

Il paraît cependant que les Vaudois auraient admis la défense contre une attaque. Mais cette défense doit être exercée «avec modération, sous la direction d'un soin irréprochable». Surtout il n'est pas permis de *tuer* son adversaire; on pourra le faire prisonnier, on pourra le fuir, on ne peut pas lui prendre sa vie, même au risque de la sienne propre. Autrement on agirait contre le précepte exprès du Seigneur: «Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent.»[13]

On voit tout de suite que ces objections des hérétiques contre les dogmes et la pratique de l'Eglise, se rapportent aux actions de la vie privée. Le problème de la guerre, phénomène public et politique, ne les intéresse guère. Il ne se pose pas pour eux, parce que les hérétiques se trouvent au même degré de développement que les premiers chrétiens. La lecture de l'Evangile leur avait inspiré l'indifférence pour la politique et pour la vie publique.

L'étude des observations de Moneta permet de le constater.

---

occides. Etiam in Evangelio: Omnis qui acceperit gladium, gladio peribit. (Matth. 26, 52) . . . Item Dominus ait: Nolo mortem peccatoris (Ezech. 18, 23, 32 et 33, 11).»

[13] «Item si quis obiiciat et dicat: nonne licet iniurias hostium repellere? Ad hoc dicunt quod licet vim vi repellere, sed cum moderamine inculpatae tutelae; defendendo scilicet se, sed non alium occidendo, siue ut inimicos nostros capiamus vel fugemus, non vero occidamus. Si enim occiderimus, contra hoc praeceptum Domini nauigauimus, *Diligite inimicos vestros,* ac *Bene facite his qui vos oderunt.*» l. c., p. 274. (La formule «cum moderamine inculpatae tutelae» est empruntée au Droit romain: «Recte possidenti ad defendendam possessionem, quam sine vitio tenebat, *inculpatae tutelae moderatione* illam vim propulsare licet; *nempe* licita defensio, quae fit sine culpa illius, qui injuste impetitur.» Impp. Dioclet. et Maximian. Cod. 8. 4. I. Cité par Forcellini, s. v. *inculpatus.*)

Tout un chapitre de son ouvrage, et même un chapitre très long[14] discute le problème de l'inviolabilité de la vie humaine. Le titre du chapitre: «*De isto mandato: Non occides; a unde probent Haeretici persecutionem et vindictam esse illicitam*», semble indiquer que l'intérêt principal se rattache à la question de la légitimité des exécutions des hérétiques. L'un des paragraphes, cependant, porte une rubrique plus spéciale: «Les affirmations des hérétiques de la non-légitimité de la défense par la guerre, de la vengeance contre autrui et de la non-légitimité des guerres de l'Eglise»[15].

Dans ce paragraphe se pose tout le problème de la légitimité de la guerre. Il s'ouvre par les lignes déjà citées[16] — citation qui vise les Neo-Manichéens comme les Vaudois. Après être revenu sur la question si brûlante de la légitimité de l'exécution capitale des hérétiques, Moneta soulève le problème de la *vengeance*[17]. Les hérétiques citent les paroles de Jésus chez Matth. 5. 38ss: «Vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens: oeil pour oeil et dent pour dent. Mais moi je vous dis de ne pas résister à celui qui vous fait du mal; mais si quelqu'un te frappe à la joue droite, présente-lui aussi la joue gauche.» — Moneta renvoie à un autre chapitre où il a discuté cette parole à propos de la relation entre le Vieux et le Nouveau Testament. Il veut dire que les paroles de Jésus ne sont pas un précepte, mais plutôt un conseil. Telle n'est pas l'opinion des Vaudois qui prennent la parole au pied de la lettre. Et ce n'est pas la seule parole de Jésus alléguée par les Vaudois contre la légitimité de la guerre. D'après Moneta[18], ils citent les paroles à Pierre: «Remets ton épée dans le fourreau»; encore sa réponse à Pilate: «Mon royaume n'est pas de ce monde». — De la dernière parole les Vaudois tirent

---

[14] Liber quintus, Cap. XIII, fol. 508—46.

[15] III. fol. 513—32. «Unde probent haeretici quod bellando non licet se defendere, nec in alium vindicare, et quod Ecclessiae non licet facere bellum.»

[16] Voir plus haut, p. 53, note 2.

[17] Moneta, fol. 515.

[18] fol. 522.

cette conclusion que ceux qui se défendent contre les injures, appartiennent à ce monde, et encore davantage ceux qui veulent se venger[19].

D'autre part Moneta[20] ajoute les observations suivantes «ad instructionem rudium in Ecclesia»: «Le prince qui mène une guerre juste contre un autre, doit viser la paix, et faire la guerre afin d'arriver à faire la paix, et afin d'amener son ennemi à composition par sa victoire.» Il cite Augustin à l'appui de cette thèse[21].

Le problème de la guerre internationale est touché de plus près dans la question de la bénédiction des *carroccii* et des bannières, dont parle Moneta dans une autre connexion[22]. «Les Vaudois essayent de prouver que l'Eglise Romaine ne peut être l'Eglise de Dieu parce qu'elle bénit les *carroccii* prêts à partir pour des guerres injustes, des guerres contre des frères et des parents, et par là ils (les prélats) persuadent les hommes de faire une guerre injuste. Mais nous leur disons qu'il y a pourtant des guerres justes contre des parents et des frères; ils objectent qu'étant donné que deux états sont en guerre, il faut que l'un d'eux soit dans son tort.»

La solution de ce problème tel qu'il est présenté par Moneta ne nous intéresse guère ici. Ce qui importe c'est de constater par ces citations le caractère anti-militariste de la doctrine vaudoise Plus. explicite encore est la parole citée dans «Index Errorum»[23]: «Ils croient

---

[19] «Sic ergo videtur quod ad regnum mundi pertineant, qui ab iniuria imminente defendere se laborant, multo magis qui vindicare volunt.»

[20] fol. 530 . . . «Sic autem dico de Principe qui justum bellum contra aliquem alium habet, quod ad pacem debet intendere, et ideo bellare ut pacem acquirat, et ut hostem vincendo ad pacem perducat.»

[21] Voir plus haut, p. 43.

[22] fol. 397. «Item alio modo nituntur probare Ecclesiam Romanam non esse Ecclesiam Dei, quia benedicit carroccia parata ad proelia injusta, id est ad proelia contra fratres et proximos suos, et sic suadent hominibus injuste pugnare. Sic autem dicimus eis: imo sunt proelia aliqua justa contra proximos et fratres. Ipsi objiciunt: cum diversae civitates ad invicem pugnent, constat alteram illarum injustam habere causam, quare ergo Praelati illius partis benedicunt carroccium ejus?»

[23] Biblioteca Maxima Patrum (Lugduni, 1677) XXV, fol. 308, citée par HAHN,

également que tout homicide, même d'un criminel quelconque, est un péché mortel, disant que, comme nous ne pouvons pas donner la vie, nous ne devons pas tuer.» — Il est possible que l'Index appuie sur le mot *criminel* afin de rendre odieuse la doctrine des Vaudois, et pourtant nous avons pu constater que ce n'est là qu'une conséquence logique de l'acceptation par les Vaudois de l'Evangile comme règle supérieure de la vie.

Les doctrines des Vaudois relatives à la légitimité de la guerre obtiennent une importance historique d'autant plus grande que cette secte a été un ferment puissant de la vie spirituelle et intellectuelle du Moyen-Age. En effet, les Vaudois ont exercé dans différents pays d'Europe une influence considérable. Nous en trouvons des ramifications en Italie, en Autriche, en Hongrie, en Bohême, en Alsace, et jusque dans l'Allemagne du Nord. Dans le dernier pays l'apparition des Vaudois est caractérisée par un juge compétent[24] comme «eine ständige Begleiterscheinung der Kolonisation des 13. u. 14. Jahrhunderts.» Il est curieux de constater que déjà au Moyen-Age, l'émigration est une conséquence naturelle du sectarisme. Et nous retrouvons les mêmes traits, les mêmes doctrines caractéristiques chez les Vaudois et chez leurs adeptes de tous les pays: «Schwören, Lügen, Kriegführen, Todesurteile fällen ist Todessünde» (Böhmer).

En Bohême les Vaudois se sont jusqu'à un certain point assimilés aux HUSSITES, au moment même où cette secte apparaît, c'est-à-dire au commencement du 15e siècle. Et les Vaudois n'ont pas abandonné leurs doctrines caractéristiques. Au contraire, sous l'influence des doctrines vaudoises, un groupe particulier s'est détaché des autres Hussites, en embrassant, entre autres doctrines particulières, le dogme de l'illégitimité de la guerre. Je veux parler des FRÈRES

---

l. c. II, 289: «Item omne homicidium quorumcunque maleficorum credunt esse mortale peccatum, dicentes, sicut nos non posse vivificare, sic nec debere occidere.»

[24] BÖHMER, dans HERZOG, Realencyklopädie, l. c. — Cp. LECHLER, Wiclif, I, p. 53–54.

MORAVES, qui sont anti-militaristes par principe, au moins pendant la première partie de leur existence.

Il ne faut pas oublier non plus que les Vaudois sont les précurseurs des ANABAPTISTES de l'Allemagne du Sud et de l'Autriche, chez lesquels se retrouve la même manière de voir[25]. Ces deux faits peuvent être cités à l'appui de la thèse de DÖLLINGER, qu'il vaudrait mieux parler d'un mouvement «sectaire» unique plutôt que d'insister sur la différence entre les sectes.

Plus obscures sont les relations entre les Vaudois et le mysticisme religieux du 14e et du 15e siècle. Le mysticisme a surtout joué un rôle dans les pays des bords du Rhin; il s'est répandu dans les mêmes pays où nous avons constaté la présence des Vaudois: en Alsace, en Bohème. Il a fleuri surtout dans les Pays-Bas, chez les beghards et les beguines, habitants des «béguinages» de ces contrées, chez les «Frères de la Vie commune». — L'opinion populaire les confondait souvent avec les hérétiques[26]. Ce n'est pas là, cependant, une preuve de l'existence des relations, bien que la probabilité en soit grande, leurs doctrines étant souvent identiques à celles des Vaudois.

Il est vrai que pour la question qui nous occupe, celle de la guerre et de la paix, nous ne trouvons pas des déclarations explicites chez les auteurs mystiques. La politique ne les intéressait pas, et c'est par erreur que CHARLES SUMNER[27] croit pouvoir citer le chapitre de l'«IMITATIO CHRISTI»: «De bono pacifico homine»[28] comme une expression de la doctrine pacifiste. Sans doute la pensée de l'auteur est absolument opposée à tout recours à la violence; tout le mouvement mystique était imbu de cet esprit. Mais l'auteur ne discute

---

[25] BÖHMER, dans HERZOG, Realencyklopädie, 1. c., p. 832.

[26] «Im XIV. Jahrh. wusste man schon nicht mehr anders, als die Begharden eben eine Art Ketzer seien. So finden wir es z. B. bei WICLIF.» LECHLER, Wiclif, I, 158. — Cp. le mot PIKHARDEN employé comme sobriquet contre les Frères Moraves,

[27] The War System of the Commonwealth of Nations (1849). dans «Adresses on War», Boston, 1902, p. 104.

[28] Lib. II, cap. III.

pas la question de l'inviolabilité de la vie humaine; le problème politique n'existe pas pour lui, ni le problème international. Pour lui il ne s'agit que de la paix de l'âme, de la paix intérieure. Il en est de même du chapitre intitulé «De pace acquirenda et de zelo proficiendi.»[29]

D'autre part, il faut retenir, par rapport à ce mouvement mystique, ce que nous avons dit des sectes: il y a là pour le moins des éléments précieux très accessibles pour une propagande pacifiste ou anti-militariste.

JEAN WYCLIF ET LES LOLLARDS

On n'a pu constater une connexité directe entre ces mouvements sur le continent de l'Europe et l'hérésie de JEAN WYCLIF[30]. Mais la parenté des doctrines pacifistes ne peut pas faire de doute. Wyclif est anti-militariste; du reste, l'explication en est très simple: il a lu la Bible, comme l'avaient fait les Vaudois. Il suit les commandements de Jésus sans tenter de compromis avec les nécessités politiques. Sa protestation contre la guerre a eu un grand retentissement; elle possède un intérêt supérieur, parce qu'elle émane de l'un des esprits les plus remarquables du Moyen-Age.

Wyclif discute le problème de la légitimité de la guerre à plusieurs reprises dans ses écrits. Dans le *Trialogus*, écrit probablement entre 1376 et 1377, il parle de l'origine de la guerre: elle vient de la colère, comme tant d'autres crimes: la haine, le meurtre, les brigandages. La colère abuse des forces naturelles de l'homme, elle affaiblit et aveugle l'intelligence[31]. Dans un autre chapitre Wyclif se prononce même contre les procès.

---

[29] Lib. I. cap. XI.

[30] LECHLER, Wiclif, I, 214--16.

[31] «Et ex vitio irae fructificant bellum, odium, homicidium, rapinae et ceterae injuriae infinitae, quia cum fortificata fuerit mater superbia et accensa invidia atque ira, abutitur viribus naturalibus hominis, quousque fiat natura debilis, et in ratione animae excaecata.» Joannis Wiclif Trialogus, ed. G. LECHLER, Oxford, 1869, p. 177.

C'est dans la partie du *Trialogus* qui traite des péchés mortels que Wyclif parle de la guerre. — Il développe ses idées à ce sujet, en ajoutant plusieurs illustrations et raisonnements frappants, dans un de ses ouvrages anglais, «*On the seven deadly Sins*»[32].

Wyclif parle toujours de la guerre comme provenant de la colère. La vengeance appartient à Dieu; tout homme irascible blasphème contre Dieu. Wyclif discute les arguments apportés pour justifier la guerre, et d'abord ceux tirés du Vieux Testament. Il convient que pour les Israëlites la guerre devait être légitime, parce qu'elle avait été commandée par Dieu; la guerre serait légitime même à présent dans les mêmes circonstances. Mais les circonstances ne sont plus analogues. «Des hommes faux provoquent les guerres à présent; car le temps est arrivé dont parle Esaïe en disant du Christ: que les peuples forgeront leurs épées en hoyaux et leurs hallebardes en serpes.»[33]

Wyclif n'admet pas non plus qu'on puisse tirer argument en faveur de la guerre du droit de défense qu'exercent même les animaux. «Puisqu'un serpent par sa nature mord celui qui marche sur lui, pourquoi ne combattrions-nous pas nos ennemis; sinon ils nous détruiraient et mèneraient leurs âmes à la damnation éternelle. Donc par amour, il faut que nous les châtiions, comme nous enseigne la loi de Dieu. Et puisque nos ennemis désirent nous attaquer si nous ne les attaquons pas auparavant, nous sommes obligés — puisque nous nous aimons mieux nous-mêmes — de les attaquer afin de vivre en paix.»[34]

---

[32] Select English Works of John Wyclyf, Ed. from original MSS. by Thomas Arnold, Oxford, 1869—71. III (1871), Miscellaneous Works, pp. 119—67.

[33] «Bot fals men stiren now to batel; ffor tyme is comen þat Ysaie spekes of Crist, — þat men schal welle hor swerde into plowghschares, and þo irne of hor speres into sythes or sikles», l. c., p. 136.

[34] «Sith a nedder by her kynde stynges a mon þat tredes on her, why schulde we not feght ageynes oure enmyes? for elles þei wolden destrye us, and dampne hor owne soules. And þus for luf we chastisen hom, as Gods lawe techis us. And so, sith oure enmyes wolden assayle us, bot if we sayliden hom byfore, sith we loven better oure-self, we schulden first assayle hom, and þus we schal haf pees.» Ibd., p. 137.

Ce raisonnement éveille l'indignation de Wyclif. «Ici il me semble que le diable trompe beaucoup d'hommes par la perfidie de ses raisonnements et par ses principes faux. Car quel homme ayant sa raison ne peut voir cette fausseté? . . . Je sais bien que les anges ont résisté aux diables, et que bien des hommes, de par la loi, ont résisté à leurs ennemis. Mais ils ne les tuèrent pas, ni ne luttèrent coutre eux. Et les hommes sages du monde réservent leur force, et ainsi ils vainquent leurs ennemis sans coup férir; et les hommes de l'Evangile vainquent par patience, et ils gagnent le repos et la paix en subissant la mort. Ainsi nous devons faire, si nous sommes charitables; . . . ce sont là les conseils du Christ.»[85]

Wyclif ne se laisse pas décourager par l'objection que de par ces principes les royaumes seraient détruits, et que bien des hommes perdraient leurs richesses. «Quelle serait la perte, puisque dans l'état d'innocence tous les hommes seraient dans toute richesse?»

Encore moins faut-il admettre les autres arguments en faveur de la guerre. Le diable dit que par les hauts faits guerriers on gagne de la gloire. Wyclif répond: «Bien des hommes sont loués pour les oeuvres du diable, et l'honneur et la déférence que le monde leur accorde sont généralement obtenus par des vices et non par des vertus . . . . Seigneur, quel honneur obtient le chevalier en tuant un grand nombre d'hommes? Je sais bien que les bourreaux en tuent davantage, et à plus juste titre, donc vertueusement. Ils devraient être loués plus que de tels chevaliers.»[86]. «Il vaudrait mieux être boucher d'animaux que boucher de ses fréres.»

---

[85] «Wil I wot þat aungels ageynstonden fendes, and mony men by strenght of lawe ageynstonden hor enmyes; and yitte þei killen hom not, ne feghten not with hom. And wise men of þo worlde holden hor strenghtes, and þus vencuschen hor enmyes wiþouten any strok; and men of þo gospel vencuschen by pacience, and comen to reste and to pees by suffryng of deth. Right so may we do if we kepen charite . . . . Þese ben þo counseils of Crist.» l. c., p. 137–38.

[86] «Ffor mony men ben preysid now for fendes werkes, and honour and worschip þat þo worlde gyves hom is comynly for vicis and not for virtues . . . Lord, what honour falles to a knight, for he killes mony men? Wil I wot that

On ne peut pas demander un anti-militarisme plus explicite.

Le chapitre suivant discute le problème de la légitimité d'une croisade, problème sur lequel Wyclif revient, et plus longuement, dans son traité «Cruciata, seu contra bella clericorum»[37].

Le pape Urbain VI avait prêché la croisade contre son rival d'Avignon, et l'évêque Spenser de Norwich s'embarqua pour la Flandre au mois de mai 1383. Après une brève campagne il fut vaincu et forcé de retourner en Angleterre.

C'est à propos de cette guerre que la «Cruciata« a été écrite.

Les doctrines de ce traité pèchent parfois par des contradictions. Wyclif paraît vouloir condamner toute effusion de sang, comme il l'avait condamnée dans «The seven deadly Sins»: «Comme les pacifiques sont enfants de Dieu, d'après l'Evangile selon Mathieu, ainsi les guerriers sont fils de Bélial, Roi de l'orgueil.»[38] Par des citations répétées de l'Evangile Wyclif démontre que l'effusion du sang humain est contraire à la loi du Christ. C'est dans le même ordre d'idées qu'il discute la parole de Luc. 22.26: «Nunc qui habet sacculum, tollat similiter et peram, et qui non habet, vendat tunicam et emat gladium.» Il en donne une interprétation au figuré; d'après lui il s'agit du «glaive de la parole». Quant aux deux glaives, dont parle plus tard le Seigneur, Wyclif soutient que si vraiment il y a deux — Wyclif paraît en douter — le glaive matériel doit être cédé au pouvoir séculier[39]. L'anti-militarisme de Wyclif, dont nous venons de citer les expressions les plus catégoriques, ne semble plus aussi intransigeant. C'est que la «Cruciata» est avant

---

honge-men killen mony moo, and by more just titel, and so by vertue, and so schulden þei be preysed more þen soche knygtis.» l. c., p. 139.

[37] Wyclif's Latin Polemical Works, ed. by R. Buddensieg, II, 577 ss. (Wyclif's Works, ed. by the Wyclif Society, 1882ss).

[38] «Sicut enim pacifici sunt filii Dei ex evangelio Matth. 5., sic bellantes hujusmodi sunt filii Belial vel regis superbie.» l. c., p. 608.

[39] «Supposito ergo quod erant duo gladii, sicut evangelium dicit ad literam dicitur communiter quod figurant duos gladios, qui sunt satis in ecclesia, scilicet gladium materialem deputandum brachio seculario, ut dicit apostolus, Rom. 13.» l. c., p. 631.

tout dirigée contre la guerre du clergé, et sur ce point au moins Wyclif ne reconnaît pas de transaction. Qu'on ne vienne pas dire à l'appui de la croisade qu'elle est prêchée par le pape. «Il est évident que la vie du Christ fut de beaucoup meilleure que n'est la sienne (ↄ: celle du Pape), et lorsque le Christ, «summe sapiens», a retenu Pierre voulant lutter pour la défense d'une vie si bonne, comment peut-on dire qu'un tel vicaire suit le Christ, lui qui excite tant d'hommes à guerroyer, non pas en défense de la vie, mais pour la papauté césarienne.»[40]

L'une des déclarations de Wyclif semble même indiquer qu'il approuve l'idée de diriger la croisade contre les deux papes à la fois. Son anti-militarisme paraît moins fort que son anti-papalisme[41]. C'est que la «Cruciata» est un ouvrage de polémique prononcée, et on conçoit donc que, d'une part, Wyclif peut convenir que la légitimité d'une guerre entre séculiers est au moins discutable, et que d'autre part, il tâche de gagner des adhérents par une attitude qui ne soit pas trop intransigeante.

La prédication de Wyclif a eu, cependant, à n'en pas douter, un caractère nettement anti-militariste. C'est ce qui est prouvé par les doctrines de ses adhérents, les LOLLARDS.

En 1395 deux gentilshommes lollards, Sir Philip Latimer et Sir William Stury, présentèrent un mémoire au Parlement au nom de leurs coreligionnaires demandant une réforme lollarde de l'Eglise[42].

Le mémoire était rédigé en douze thèses. La dixième était ainsi

[40] «Patet quidem ex fide quod Cristi vita fuit longe melior quam est sua (sc. papae), et cum Cristus summe sapiens prohibuit Petrum volentem pugnare pro defensione vite tam bone, quomodo ergo sequitur vicarius talis Cristum, qui non pro defensione vite, sed pro papatu cesareo excitat tot homines ad pugnandum.» l. c., p. 613.

[41] «Unde dicunt aliqui quod laborantes in ista crucis ereccione contra ambos istos papas suas vias dirigerent, et pro isto fine ex amore Cristi prudencius laborarent.» l. c., p. 592.

[42] Voir *Fasciculi Zizaniorum magistri Joannis Wyclif*, ed. W. W. SHIRLEY, 1858. Cp. HERZOG, Realencyklopädie, 3. Aufl. XI (1902) p. 619 (Par R. BUDDENSIEG); LECHLER, Wiclif, II. 22. ss.

conçue: «que l'homicide par la guerre ou par une prétendue loi de justice, sans révélation spirituelle, est expressément contraire au Nouveau Testament, lequel est la loi de la grâce, pleine de miséricorde»[43].

Il y a même eu un lollard, WILLIAM WHYTE, pour soutenir que c'est un crime de faire la guerre pour la patrie. William Whyte fut examiné par l'évêque de Norwich, le 13 septembre 1428. Il dit d'abord que c'était contre la loi du Christ de mettre à mort qui que ce soit, même les larrons et les malfaiteurs[44]. Puis il déclara . . . . «qu'il n'est permis à personne de lutter pour son héritage ou pour la patrie; car celui qui lutte perd la charité avec laquelle il doit aimer son prochain, et étant ainsi en péché mortel, il perd tout pouvoir de sa possession temporelle; car il n'est pas le servant de Dieu, mais du péché»[45].

C'est la pure doctrine quakerienne ou tolstoïenne que soutient ici William Whyte: inviolabilité absolue de la vie humaine, illégitimité de toute résistance par la violence, même au mal et même aux malfaiteurs.

Nous verrons plus loin que ces doctrines survivront en Angleterre.

HUSSITES

Les historiens sont unanimes à considérer le Hussisme comme un développement direct du Wyclifisme, au moins pendant les premiè-

---

[43] «Quod homicidium per bellum vel praetensam legem justitiae pro temporali causa, sine spirituali revelatione est expresse contraria Novo Testamento, quod quidem est lex gratiae et plena misericordiae.» Fasc. Ziz., p. 366. Cette thèse est développée et appuyée par les citations de l'Evangile que l'on connaît.

[44] Ad istum dictus Wilhelmus Whyte dixit et asseruit in judicio tunc ibidem, quod nullo modo licet illis qui deberent esse discipuli interficere aliquem.» (Dans la question posée, on parle expressément de criminels: «nullibi in nova lege Christus concessit latrones et malefactores suspendio vel aliquo alio modo occidi . . .») l. c., p. 431.

[45] . . . «quod nulli licet pro jure haereditario suo, vel pro patria pugnare, dum talis cum pugnat caritatem perdit, qua proximum diligeret, et sic in peccato mortali existens, totum dominium temporalis possessionis amittit; quia talis non est servus Dei, sed peccati.» l. c., p. 432.

res étapes de son histoire[46]. JEAN HUSS élève la même protestation contre la croisade qu'avait élevée Wyclif. En 1411 le pape Jean XXIII prêcha la croisade contre le roi Ladislas de Naples. La croisade fut prêchée à Prague. Huss protesta, et dans une controverse du 7. juin 1412 nous retrouvons chez Huss les arguments de Wyclif. Il dit notamment: «Aucun pape ni évêque n'a le droit de saisir le glaive au nom de l'Eglise; il doit prier pour ses ennemis et bénir ceux qui le maudissent.»[47]

Il faut faire remarquer, cependant, que nous ne pouvons constater chez Huss l'anti-militarisme absolu dont Wyclif fait preuve dans «Seven deadly Sins», et qui est si prononcé dans le développement subséquent du lollardisme. D'après LECHLER, Huss ne conteste pas la légitimité pour l'Etat de faire la guerre; ce qu'il conteste, c'est le droit de *l'Eglise* de guerroyer[48].

Il est par ailleurs bien connu que certains des hussites n'ont pas hésité à se défendre, les armes à la main, contre l'oppression religieuse. C'est le premier exemple que nous connaissions d'une secte franchement guerrière, phénomène qui se renouvellera en Angleterre au 17e siècle. Il faut probablement voir dans ce fait l'influence exercée par l'Ancien Testament, qui vers cette époque fut mis à la portée des croyants par les traductions fréquentes de la Bible. Plus d'une des sectes s'est considérée comme le peuple élu, auquel le Seigneur enjoignit le devoir de lutter contre les infidèles.

Toutefois les protestations contre cette tendance guerrière n'ont pas manqué au sein des Hussites. Non seulement les FRÈRES MORAVES, dont nous aurons à reparler plus tard, sont contre la guerre, mais il

---

[46] «Der sogananntc Hussitismus ist in den ersten anderthalb Jahrzehnten des 15ten Jahrhunderts eben nichts anders als der auf böhmischen Boden verpflanzte Wyclifismus.» LOSERTH, dans Herzog, Realencyklopädie, 3te Aufl., VIII (1900) p. 475.

[47] ibd.

[48] . . . «zieht Huss die Berechtigung «des weltlichen Arms», d. h. des Staats, Kriege zu führen keineswegs in Abrede; aber mit grösstem Nachdruck behauptet er, dass der PAPST, oder irgend ein Bischof, im Namen der Kirche nie und nimmermehr das Schwert ergreifen und Krieg führen dürfe.» LECHLER, Wiclif, II 176.

en est de même des Hussites radicaux ou «*Taborites*». Un de leurs chefs, PROCOPE AÎNÉ, se déclare contre l'esprit guerrier des adhérents de Jean Ziska. Mais il le fait sans intransigeance: il va même en guerre pour défendre ses coreligionnaires, et afin d'éviter à son pays les horreurs de la guerre, il envoie les troupes des TABORITES à l'étranger — conduite singulière pour un pacifiste.

Cet aperçu rapide du mouvement sectaire du Moyen-Age pour autant qu'il a fourni des éléments à l'évolution des doctrines pacifistes, suffit pour montrer le caractère exclusivement moral du mouvement: il est sans portée politique. Les sectes ne s'intéressent pas à l'Etat, encore moins à la politique internationale.

Il y a en outre un rapport évident entre la condition sociale et religieuse des sectes et les théories anti-militaristes qu'elles professent. Nous pouvons le constater chez les Vaudois: ce qui les intéresse, c'est surtout la question de la légitimité des exécutions capitales en matière de religion. La discussion du problème de la légitimité de la guerre n'est qu'une application ou une extension de celle relative aux bûchers. Un grand homme comme WYCLIF s'élève à la discussion des problèmes généraux. Mais il faut bien reconnaître que même chez lui la doctrine n'est complètement logique et vraiment approfondie que pour le problème de la croisade, la guerre du clergé. Dès qu'il arrive à discuter la guerre des princes, il devient incertain et hésitant.

Le sectarisme du moyen-âge est une des sources les plus importantes du pacifisme moderne. Il a maintenu la doctrine anti-militariste du Christianisme primitif. Mais comme celui-ci il n'a aucune visée politique; il n'a en rien contribué à l'évolution de l'internationalisme organisateur et juridique. C'est autre part qu'il faut chercher les origines de ce dernier corps de doctrines.

CHAPITRE III

EMPIRE ET PAPAUTÉ

Si le problème d'une organisation internationale n'a pas intéressé les hérétiques anti-militaristes, la même question, ou plutôt celle d'une organisation mondiale a profondément travaillé le Moyen-Age. Il est vrai que le problème n'a jamais été nettement posé: ici comme ailleurs, le Moyen-Age n'a vu la réalité qu'à travers le brouillard épais de ses théories et de ses préjugés. Partout et toujours, les conditions politiques sont envisagées sous le jour que le passé projette sur elles; mais plus qu'à n'importe quelle autre époque c'est le cas au Moyen-Age. Les historiens d'alors ont cru vivre encore dans le monde antique. «The past dies hard» — le passé a la vie dure, et si de nos jours nous devinons l'inanité des formes et des formules sous lesquelles survit le passé, il n'en fut pas de même au Moyen-Age.

L'Empereur et le Pape sont, aux yeux des hommes d'alors, les deux héritiers des Césars romains: l'Empereur s'appelle par leur titre militaire «*Imperator Augustus*»; le Pape hérite de leur dignité religieuse. Encore aujourd'hui, le «*Servus servorum Christi*» porte comme titre officiel la désignation des grands-prêtres païens romains: «*Pontifex maximus*». Nous constatons les mêmes survivances à bien d'autres égards: les empereurs tâchent de fortifier leur position en ravivant les théories des juristes romains quant à l'omnipotence et même au caractère divin de leur office. Les Hohenstaufen surtout

ont trouvé dans les formules de l'Empire romain un appui pour leurs prétentions à la toute-puissance, témoin ce passage d'une lettre de Frédéric II: «Ce nous est un devoir de protéger Iesi, cette ville noble des Marches, où notre mère divine nous a mis au monde, d'où notre berceau a répandu sa splendeur. Jamais cette terre bénie, ce Bethléem, où César a vu la lumière, ne quittera notre mémoire ni notre coeur.»[1]

L'Eglise, d'autre part, n'a pas seulement hérité des formules; elle a en outre emprunté toute son organisation à l'Empire romain.

Comme celui-ci l'Eglise est divisée en «provinces» et en «diocèses», et c'est par la force de cette organisation qu'elle a pu braver les tempêtes des grandes migrations germaniques.

Le passé survit donc. L'Antiquité se poursuit comme un ferment puissant de la vie historique du Moyen-Age. Mais elle n'en est qu'un ferment. Trop de choses sont changées pour qu'une organisation qui avait vécu pendant quatre siècles des temps antiques, pût être ravivée au Moyen-Age. L'Empire romain n'avait pu vivre plus longtemps parce qu'il s'était coupé les artères en retirant la vie aux parties dont il fut composé.

SCHÜCKING[2] le dit fort bien: «So kann sich keine Vielheit in der Einheit entwickeln, so sehr die natürlichen und historischen Unterschiede danach verlangen. Mit dem stockenden Leben der Teile stockt aber schliesslich auch das Ganze.»

La diversité du Moyen-Age était beaucoup plus forte que celle du monde antique: il y avait non seulement les nouvelles nations germaniques et slaves à côté des populations romaines, ou imparfaitement romanisées; il y avait encore les peuples de civilisations hellénistique et arabe.

Le problème qui se posait devant le Moyen-Age était donc autrement complexe que celui qu'avait tâché de résoudre l'Antiquité. La solution qu'elle y avait donnée avait été du reste assez imparfaite.

[1] Cité e. a. LAVISSE ET RAMBAUD, Histoire générale, II, p. 195.

[2] WALTHER SCHÜCKING, Die Organisation der Welt, p. 547.

Le Moyen-Age n'a vu, ni cette imperfection, ni surtout la modification des circonstances. Il a cru vivre dans des conditions identiques à celles de l'Antiquité. Il a sacrifié le plus noble de son sang, le meilleur de ses forces intellectuelles et politiques, à la tâche impossible de créer un Empire universel.

Son idéal politique le plus élevé s'exprime dans les paroles: *Ut omnes unum fiant* — paroles qui tiennent à l'Antiquité par deux racines, par le souvenir de l'unité du monde au sein de l'Empire romain, et par l'idée chrétienne de l'unité du genre humain, de la fraternité des hommes.

L'idéal politique du Moyen-Age est donc une société une et indivisible; la théorie exige l'unité. Mais en fait il y a dualité: l'Empire se trouve en présence de la Papauté — la Papauté en présence de l'Empire. Tous deux aspirent à la domination universelle. Le résultat en est une rivalité, une lutte acharnée, le drame le plus émouvant du Moyen-Age européen.

§ Ier. — LE SAINT-EMPIRE

Il est vrai que la Papauté est antérieure à l'Empire; on a même pu dire que c'est le pape qui a créé l'empereur par le couronnement de Charlemagne le jour de Noël 800. Et cependant c'est l'Empire qui semble pouvoir aspirer le premier à la domination universelle. C'est que l'empereur est en réalité le plus fort; il a de son côté les forces militaires, nécessaires à la domination de la société brutale des siècles féodaux. Charlemagne et Othon le Grand sont plus forts que les papes qui n'avaient qu'à s'incliner devant eux. Les pontifes ont eu, cependant, cette précaution d'employer des formules et des cérémonies qui serviront plus tard pour appuyer les prétentions de leurs successeurs plus forts qu'eux-mêmes.

Il n'est pas nécessaire de discuter longuement la question de savoir si les empereurs ont réussi à créer l'organisation mondiale qui

a plané devant leurs yeux. Il suffit de dire que ni les Carolingiens — dont l'empire du reste ne fut qu'un phénomène éphémère — ni les rois allemands couronnés empereurs, n'ont pu réunir sous leur domination un empire vraiment mondial, même dans le sens restreint de ce mot qu'admet l'histoire du Moyen-Age. L'empire de Charlemagne n'était que l'une des quatre grandes puissances du 9e siècle; à côté de l'empire carolingien nous trouvons l'empire de Byzance et les deux khalifats, celui de Bagdad — ami et allié de Charlemagne — et celui de Cordoue, allié de Byzance. L'empire des Othons, et des empereurs germaniques en général, est encore plus limité: Othon le Grand († 973) est le dernier empereur dont les rois français ont reconnu la suzeraineté[1]; tel empereur parmi ses successeurs a pu se vanter d'avoir pour vassal le roi danois, tel autre le roi de Pologne. Mais ces relations n'impliquaient pas de domination; ce ne fut là au fond que la forme symbolique d'une alliance entre l'une des grandes puissances et l'un des états secondaires de l'époque.

Il est impossible de contester la haute importance du Saint-Empire, avant tout pour l'évolution historique des deux nationalités les plus intéressées — la nation allemande et la nation italienne — indirectement aussi pour l'Europe entière. Cependant, au point de vue qui nous intéresse ici, le développement politique de l'Empire ne peut guère retenir notre attention. Par le nom qu'il avait pris, l'Empire s'était proposé un but trop ambiteux, qu'il n'a jamais pu atteindre. Il avait pu aspirer à la première place, à une position supérieure à celle de la Papauté parce qu'il disposait des forces militaires. La suite a prouvé qu'il ne pouvait même pas fournir une force militaire suffisante pour établir une domination efficace sur ses propres pays. La féodalité a tué l'empire bien plus que l'infériorité intellectuelle des Allemands[2]. La création d'un empire universel a dû échouer, faute d'une organisation militaire et administrative vraiment efficace.

---

[1] Nys, Origines du Droit international, p. 29.

[2] Dans le monde du Moyen-Age — encore dans le monde d'aujourd'hui — ce n'est pas l'intellectualité qui fonde les empires. C'est donc un raisonnement par

§ 2. — DANTE

Le rêve d'un Saint-Empire universel sous la direction d'un chef séculier a donc sombré sur les écueils de la réalité. Tout de même cette tentative n'a certainement pas été sans importance. Elle a inspiré à DANTE son traité politique, *De Monarchia*, fait qui intéresse au plus haut degré l'histoire des idées internationalistes.

L'idée d'un Saint-Empire n'a pas été seule à provoquer le rêve de Dante. Comme toutes les oeuvres de génie, son traité a de profondes racines, et il en a plusieurs. Avant tout l'idéal politique de l'Antiquité hante l'imagination du grand Gibelin. La conception de Saint Augustin d'une *Civitas Dei*, qui par son organisation assure la paix universelle, «*terrena pax*», l'a profondément influencé. Le traité est peut-être[1] un ouvrage de circonstance, provoqué par l'expédition malheureuse de l'Empereur Henri 7 en Italie (1310—13). Mais c'est là le trait distinctif des grandes oeuvres, qu'elles s'élèvent au-dessus des circonstances extérieures qui les ont provoquées, et Dante développe toute une philosophie politique pour soutenir sa thèse.

Il est d'un grand intérêt d'examiner le raisonnement de Dante au point de vue du pacifisme comme au point de vue de l'idée d'une organisation mondiale.

Le premier livre de son ouvrage, «*De Necessitate Monarchiae*», pose trois problèmes[2]: 1°. «La monarchie est-elle nécessaire au bien-être du monde»; 2°. La question de savoir «si le peuple romain s'est acquis légitimement l'office de la Monarchie» (sc. la domination universelle); 3°. Celle de savoir «si l'autorité de la Monarchie dépend

trop abstrait de M. SCHÜCKING, qui veut déduire la défaite des empereurs allemands de l'infériorité intellectuelle de leur nation. — l. c., p. 552.

[1] Cp. SCHÜCKING, l. c., p. 553, et la littérature citée. — FRITZ KERN, *Humana Civilitas*. Eine Dante-Untersuchung (Leipzig, 1913), p. 7, se prononce contre cette thèse. Ce travail donne une analyse approfondie des théories sociales de Dante, mais ne discute guère l'aspect internationaliste.

[2] Les citations d'après «Tutte le opere di Dante Alighieri», Ed. Dr. E. MOORE, 3. ed., Oxford, 1904 (*De Monarchia* s'y trouve pp. 339—76).

immédiatement de Dieu, ou bien d'un autre ministre ou vicaire de Dieu.»[3] C'est la réponse à la première question, et surtout les considérants dont elle est accompagnée, qui nous intéresse ici.

Quelle est, demande Dante, la tâche du genre humain? Il répond: «La tâche propre du genre humain, pris dans sa totalité, est d'employer toujours toute la puissance possible de son intelligence, d'abord au service de la spéculation, ensuite à l'aide de celle-ci, au service de l'activité par l'expansion de sa force.»[4]

Cette tâche, pour être bien faite, même pour être réalisée, exige *la paix:* «Il est de toute évidence que le genre humain peut faire, avec le plus de liberté et de facilité, sa tâche propre, qui est presque divine, dans le repos et la tranquillité de la paix. D'où il est manifeste que la paix universelle est la meilleure chose de celles qui puissent servir à notre bonheur.»[5]

Le point de départ du raisonnement de Dante est donc franchement pacifiste.

Le reste du premier livre a pour tâche de prouver que la paix ne peut être assurée que dans la Monarchie, «qui généralement est désignée par le mot Empire»[6]. Si plusieurs se réunissent afin de travailler pour un but commun, il est nécessaire qu'un seul dirige leur action. Cela suffit au fond pour répondre à la première question citée plus haut. Mais Dante a encore d'autres arguments: le genre humain n'est qu'un, et ne doit être qu'un, afin de ressembler le plus

---

[3] «An ad bene esse mundi necessaria sit (sc. Monarchia); an Romanus populus de iure Monarchiae officium sibi adsciverit; an auctoritas Monarchiae dependeat a Deo immediate, vel ab alio Dei ministro seu vicario.» (Lib. I., cap. II).

[4] «— — — proprium opus humani generis totaliter accepti est actuare semper totam potentiam intellectus possibilis, per prius ad speculandum, et secundario propter hoc ad operandum per suam extensionem.» (Cap. IV).

[5] «Patet quod genus humanum in quiete sive tranquillitate pacis ad proprium suum opus, quod fere divinum est — — — liberrime ac facillime se habet. Unde manifestum est quod pax universalis est optimum eorum quae ad nostram beatitudinem ordinantur.» (ibd.)

[6] (Cap. IV): «quae communiori vocabulo nuncupatur Imperium.»

possible à Dieu, qui n'est qu'un[7] — raisonnement caractéristique d'un penseur du Moyen-Age qui voit partout allégories, parallèles, symboles. Donc, l'humanité doit être placée sous la domination d'un prince seul, unique. — Ce souverain sera en outre nécessaire afin de vider les litiges entre les princes: «Entre deux princes quelconques, si l'un n'est pas sujet de l'autre, il est évident qu'un litige est possible, soit par leur propre faute, soit par celle de leurs sujets. Donc, il doit y avoir un pouvoir judiciaire pour trancher le conflit. Et puisqu'aucun ne peut juger l'autre parce que celui-ci ne lui est pas soumis — car un égal n'a pas d'empire sur son égal — il doit y avoir un tiers possédant une juridiction plus vaste, qui par l'extension de son droit soit supérieur à tous les deux — — — Et celui-là sera le Monarque ou l'Empereur. Donc, la Monarchie est nécessaire au monde.»[8]

On voit déjà par ce passage que Dante reconnaîtrait la nécessité de l'existence d'états séparés. Il ne rêve pas l'établissement d'un Etat mondial unitaire. On dirait plutôt une fédération mondiale avec tête monarchique. Dante est un esprit assez réaliste pour voir que la diversité des peuples dont se compose l'humanité ne permettrait pas une organisation strictement unitaire. Voici comment il s'exprime à ce sujet (Cap. XIV)[9]:

[7] «— — — genus humanum maxime Deo adsimilatur, quando maxime est unum.» (Cap. VIII).

[8] «Inter omnes duos principes quorum alter alteri minime subiectus est, potest esse litigium, vel culpa ipsorum, vel etiam subditorum, quod de se patet. Ergo inter tales oportet esse iudicium. Et quum alter de altero cognoscere non possit, ex quo alter alteri non subditur (nam par in parem non habet imperium), oportet esse tertium iurisdictionis amplioris qui ambitu sui iuris ambobus principetur — — — Et hic erit Monarcha, sive Imperator. Est igitur Monarchia necessaria mundo.» (Cap. X).

[9] «— — — quod quum dicitur humanum genus potest regi per unum supremum Principem, non sic intelligendum est ut minima iudicia cuiuscumque municipii ab illo uno immediate prodire possint — — — Habent namque nationes, regna et civitates inter se proprietates quas legibus differentibus regulari oportet — — — Sed sic intelligendum est ut humanum genus secundum sua communia, quae omnibus competunt, ab eo regatur et communi regula gubernetur ad pacem.»

«Si l'on fait observer que l'humanité peut être gouvernée par un seul prince suprême, il ne faut pas le comprendre comme si les moindres tribunaux d'une cité quelconque peuvent avoir leur origine immédiate chez lui — — — Car les nations, les royaumes et les cités ont des particularités qui doivent être réglées par des lois différentes — — — Il faut le comprendre ainsi, que le genre humain doit être gouverné par lui conformément aux besoins communs, qui unissent tous les hommes, et dirigé d'après une règle commune vers la paix.»

Cette conception d'une organisation fédérative de l'humanité, dans laquelle les états différents conservent leurs particularités et leur autonomie pour céder seulement le pouvoir judiciaire des litiges internationaux au monarque, est assurément l'idée la plus noble à laquelle s'était élevée jusque-là la méditation politique. Par elle Dante s'approche de très près de la pensée contemporaine.[10] Ce n'est que sa fidélité à l'idée monarchique qui le sépare de nous. Pour nous les pouvoirs dirigeants d'une fédération ne peuvent être que l'émanation des éléments «souverains» qui constituent la fédération. Pour lui le monarque doit pour ainsi dire venir du dehors; il plane au-dessus des états surbordonnés. Ou plutôt c'est l'idée monarchique qui en forme la base, et l'idée de l'autonomie locale n'est qu'une concession aux circonstances réelles, auxquelles il faut bien se plier, bon gré, mal gré.

Nous avons dit que le point de départ du raisonnement de Dante était franchement pacifiste, parce qu'il pose la paix comme le bien le plus grand des biens humains. Il ne considère pas, comme tant d'autres, la lutte, ni surtout la guerre, comme un bien absolu. Et pourtant, par une contradiction qui paraît étrange, la guerre est

[10] Il me semble que Kelsen, Die Staatslehre des Dante Allighieri (Wien u. Lpz. 1905) accentue trop exclusivement le penchant unitaire de Dante (pp. 129 ss.). Il faut se souvenir que tout le raisonnement politique d'alors, toute la théorie de l'Etat, était caractérisée par le rêve de l'*unité*, pour comprendre combien grande est après tout la concession de Dante aux réalités de la vie. Ses contemporains — avec l'exception de Pierre Dubois — n'admettent pas le moins du monde la diversité, que Dante voit très clairement.

néanmoins dans sa pensée un élément divin dans le développement du genre humain.

Le second livre du «*De Monarchia*» doit répondre à la question de savoir — «Si le peuple romain a eu le droit d'acquérir la dignité de l'Empire» — «Utrum Romanus Populus de iure sibi adsciverit imperii dignitatem.»

Dante répond affirmativement à la question, et il cite toute une série d'arguments qui pour lui sont concluants. Il y en a d'assez curieux, dont nous ne parlerons pas. Nous n'en retiendrons qu'un seul, celui que développe Dante au chap. X du second livre. «Quod per duellum adquiritur, de iure adquiri» — «Ce qui s'acquiert par la guerre, s'acquiert de droit.» Les Romains ont acquis leur empire par la guerre; donc cet empire leur appartient de plein droit. A condition que la guerre se fasse dans des formes réglées, c'est un jugement divin qui se prononce par elle.

Telle n'est plus l'opinion de notre époque. Nous ne croyons plus au jugement de Dieu par la guerre; elle n'est pas pour nous un combat judiciaire. Dans notre pensée la guerre ne tranche jamais la question de savoir lequel de deux combattants a raison, et lequel est dans le tort. Elle nous dit seulement lequel des deux a la force suffisante pour réaliser ce qu'il croit, ou ce qu'il dit, être son droit.

Cette thèse de Dante est donc aussi anti-pacifiste que son point de départ est franchement pacifiste. Il n'a pu s'expliquer autrement l'existence de la guerre; c'est sa façon d'en comprendre la nécessité et le rôle historiques que d'y voir une émanation de la volonté divine.

Dante aura sa place d'honneur dans l'histoire de l'évolution de l'idée internationaliste. Il a donné une expression sublime au besoin profond qu'éprouve l'âme humaine de l'ordre et de la paix «ad speculandum et ad operandum». La voie qu'il a essayé d'indiquer

n'est pas celle que suit notre époque; elle n'était pas non plus la voie de son temps à lui. M. BRYCE l'a dit déjà: le traité de Dante n'était pas une prophétie; il était un épilogue.

§ 3. — LES SUCCESSEURS DE DANTE

Le «*De Monarchia*» était un épilogue. Il n'est pas le dernier. Le fameux traité anticlérical «*Defensor pacis*», écrit en 1324[1] par MARSILE DE PADOUE en collaboration avec JEAN DE JAUDUN, développe la thèse de la nécessité d'une indépendance de l'Empire vis-à-vis de l'Eglise. Il semble que le titre du fameux ouvrage a fait croire que c'était un traité pacifiste[2]. Ce n'est vrai que pour le point de départ du raisonnement, qui est celui de «*De Monarchia*»: «La paix et la tranquillité dans la société est la meilleure des choses pour tout empire; elle est profitable aux peuples, et l'intérêt des nations est servi par elle.»[3]

Cependant la paix dont parlent les deux auteurs, c'est la paix intérieure au sein des états. La paix internationale ne les intéresse pas; le problème international ne paraît même pas exister pour eux. Ils considèrent l'Empire comme une unité politique existante, et s'ils combattent les prétentions papales, c'est parce que celles-ci provoquent des dissensions et des luttes au sein de cet Empire. Ils ne voient pas qu'il existe une société internationale, si ce n'est la société religieuse. Ils revendiquent une organisation démocratique pour l'Eglise,

[1] Cette année est indiquée par la plupart des auteurs. LINDNER. Deutsche Geschichte unter den Habsburgern u. Luxemburgern, I (Stuttgart, 1890), pp. 353—62, dit que l'ouvrage a été écrit «pas avant 1326», sans toutefois en donner les preuves. — Le *Defensor* fut condamné par la cour d'Avignon en 1326.

[2] LAGORGETTE, La guerre (Paris 1906) p. 676 en cite une traduction anglaise dans une liste de publications pacifistes; [F. W. HIRST], The Arbiter in Council, p. 264, également.

[3] «Omni quippe regno desiderabilis debet esse tranquillitas, in qua et populi proficiunt et utilitas gentium custoditur» *Defensor Pacis*, cap. I. Je cite d'après une édition de Frankfort, 1592.

dont les Conciles formeraient les assemblées représentatives. Mais l'Eglise n'aura pas d'organe exécutif, ni le pouvoir de police ou de punition. Car dans le domaine religieux ce n'est que Dieu qui punit[4].

Tout ceci n'a guère d'intérêt pour le problème qui nous occupe. Le titre d'un ouvrage n'a pas grande importance, et quant au *Defensor Pacis* LECHLER dit avec raison qu'il aurait pu aussi bien être intitulé: «Schutzschrift für das Kaiserthum» oder «Streitschrift für Kaiser Ludwig den Bayer.»[5] L'ouvrage ne doit pas au fond figurer dans une histoire de l'internationalisme.

L'abbé allemand ENGELBERT D'ADMONT, contemporain de Dante, dans son livre «*De ortu et fine Romani imperii*», a discuté les arguments pour et contre la monarchie universelle. Son raisonnement rappelle beaucoup celui de Dante[6]; il se prononce décidément en faveur de l'empire séculier.

Ce n'est pas de loin la dernière fois que l'on chante les louanges de la domination impériale. Un autre exemple très curieux est cité par M. NYS[7]: «Elegans libellus ac nunc primum impressus de praecellentia potestatis imperatoris», — — imprimé à Anvers 1502 et rédigé par JACQUES ANTONII, «ami d'Erasme». Jacques «défendait avec énergie contre les attaques de quelques auteurs italiens la prééminence impériale; il proclamait que l'empereur dominait toutes les terres aussi bien que les îles de l'océan, et qu'il devait exercer à perpétuité la juridiction temporelle.»

En vérité, voilà une preuve éclatante de la persistance des théories en dépit de toutes les protestations de la réalité.

---

[4] Pour ces théories, voir surtout DUNNING, Political Theories: Ancient and Mediaeval, 1905, p. 238—44; 248—53.

[5] LECHLER, Wyclif, I. 107.

[6] On en trouvera l'analyse chez KELSEN, 1, c., pp. 34—37.

[7] NYS, Origines du Droit international, p. 43.

§ 4. – PAPAUTÉ

Nous avons suivi, jusqu'au seuil des temps modernes, les traces de la théorie d'un empire universel et séculier. Nous avons donc dépassé de loin l'époque dans laquelle cette conception avait reçu sa condamnation définitive par le tribunal mondial qu'est l'histoire universelle. – D'abord le décès, en 1250 et en pleine défaite, de Frédéric II, le représentant le plus éminent de l'Empire au Moyen-Age, puis l'écroulement de la dynastie des Hohenstaufen en 1254 et en 1268, avait laissé la place libre à l'Eglise et au Souverain-Pontife.

Les papes s'étaient préparés depuis longtemps à accaparer la position des souverains du monde – cela veut dire de la chrétienté. Il est superflu de parler ici de la théorie papale d'après laquelle le pape est supérieur à l'empereur parce que c'est le pape qui donne la couronne à l'empereur. C'était là une affirmation facile. Plus importantes sont les déclarations fréquentes de la part des papes de le supériorité de leur pouvoir à celui des souverains séculiers en général. Innocent III, dans une lettre à Othon IV, parle comme suit: «La papauté domine la royauté. Celle-ci n'a qu'un pouvoir séculier et temporel, celui-là au contraire un pouvoir céleste et spirituel. Le roi ne règne que dans des royaumes et provinces particuliers. St. Pierre les domine tous, car il est le représentant du Seigneur du monde.»[1] Et c'est l'expression de la même idée, mais généralisée et dépouillée de son application politique spéciale, que nous retrouvons dans la bulle de Boniface VIII, *Unam sanctam* (1302): «Donc nous déclarons, disons, définissons et promulguons qu'il est nécessaire au salut de toute créature humaine d'être soumise au Pontife romain.»[2]

Voilà la prétention des papes. Ils voulaient être les souverains, non seulement dans le domaine spirituel, mais aussi dans les questions

---

[1] Cité Folkenes Historie (Copenhague 1903) III. 643, (par L. Moltesen).

[2] «Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, definimus et pronuntiamus omnino esse de necessitate salutis». Cité e. a. par Dunning, Political Theories, Ancient and Mediaeval, 1905, p. 217.

politiques. C'est pourquoi ils s'arrogeaient le droit de détrôner les rois, de délier les sujets de ceux-ci de leur serment de fidélité.

Le pouvoir des papes était-il *réellement* plus grand que celui des empereurs ? Il avait cette supériorité, qui, au point de vue qui nous occupe, était aussi un avantage réel, que son extension était plus vaste. Toute la chrétienté catholique romaine, et à certaines époques, notamment sous le pontificat d'Innocent III, même l'Eglise byzantine, reconnaissait l'autorité papale. Mais ce n'était qu'une forme. Car il ne faut pas oublier combien était précaire en réalité cette domination. Même Innocent III, dont l'autorité fut reconnue par tant de princes, ne parvenait pas à imposer sa volonté au Roi Sverre de Norvège. Et pour les autres papes les défaites réelles qu'ils subirent, les compromis auxquels ils se résignèrent, ne se comptent pas. La domination de la chrétienté par la papauté était plutôt nominelle, même au temps de son apogée. Et si l'autorité papale s'étendait plus loin, si elle avait vraiment ce qu'on pourrait appeler une extension mondiale, il ne faut pas oublier combien elle était circonscrite et restreinte : elle n'avait qu'un caractère spirituel, excepté dans de rares moments de fortune.

On aurait pu croire que la victoire retentissante des papes sur les Hohenstaufen allait établir sur des bases solides la domination ecclésiastique. C'est la conscience fière de cette victoire qui s'affirme dans les paroles hautaines de *Unam sanctam*, qui viennent d'être citées. En réalité la papauté était allée trop loin en voulant vaincre l'empereur. Elle croyait rester seule maîtresse ; mais par son ambition elle a provoqué contre elle l'opposition des autres puissances de l'Europe qui se sont tournées contre elle au lendemain de sa victoire. Le chant de triomphe de *Unam sanctam* est suivi de près par la défaite ignominieuse d'Anagni, évènement qui ouvre le quatorzième siècle, siècle de l'exil d'Avignon et du schisme papal.

C'était le jeune *Etat national*, représenté par la France de Philippe le Bel, qui infligea cette défaite au pape, représentant de

l'idée internationale. Nous parlerons plus loin de cet évènement capital dans l'évolution des relations internationales.

Après cette défaite il ne pouvait plus être question d'un empire mondial des papes. La domination universelle de la Sainte-Eglise avait suivi dans le tombeau celle du Saint-Empire.

On pourrait peut-être citer une seconde tentative pour établir une organisation mondiale sous l'égide de l'Eglise; je veux parler des *Conciles*, provoqués par le schisme papal. Dans ces assemblées un essai est fait d'organiser l'Eglise catholique sur une base fédérative. Les Conciles ont cela en commun avec les conférences diplomatiques de notre temps moderne qu'on y vote par *nations*[3] — concession à l'esprit moderne national qui est remarquable et intéressante de la part de l'Eglise mondiale, unitaire par essence. — On sait que le mouvement pour une réforme par les Conciles échoua. Cet avortement s'ajouta à la défaite d'Anagni pour prouver définitivement que l'Eglise n'était pas en état de créer cette société internationale qui assurerait la paix universelle — la *pax terrena* de Saint-Augustin. La victoire sur les Conciles a surtout eu pour effet de faire du pape, pour les siècles suivants, un prince purement italien.

S'il est nécessaire de réduire considérablement les prétentions des papes à la domination universelle, s'il faut dire que cette domination est une prétention sans fondement réel, il n'en reste pas moins vrai qu'il y a plusieurs phénomènes appartenant à l'histoire de l'Eglise, et plus spécialement à celle de la papauté, dont l'intérêt et la signification par rapport à notre sujet sont considérables.

On pourrait d'abord citer les *croisades*, expression du rêve de la domination mondiale au nom de la papautè. Car c'est celle-ci qui provoque ces exploits guerriers, qui visent la soumission des infidèles à l'empire de l'Eglise, empire légitime et nécessaire. L'idée des croisades, internationale par essence, ou même mondiale si l'on veut, jouera un rôle plus tard dans l'histoire de l'internationa-

[3] Au Concile de Constance (1414—18) on en compte cinq: Italie, France. Allemagne, Angleterre, Espagne.

lisme[4]. Il est superflu d'insister sur leur caractère anti-pacifiste, caractère qu'elles ont en commun avec plusieurs des initiatives ou des théories internationalistes.

Il serait tout-à-fait inopportun de vouloir poursuivre ici l'histoire des croisades. On sait qu'elles n'ont pas amené l'établissement de la domination universelle des papes; elles ont même fortement contribué à ébranler l'autorité et la puissance dont jouissait la Papauté au début des croisades. Grégoire VII à la veille, Boniface VIII au lendemain de l'époque des croisades — ces noms seuls suffisent pour démontrer l'influence exercée, tout compte fait, par les croisades sur la situation des papes dans le monde.

Initiateurs des croisades, les papes ont tâché de creuser un canal par lequel l'esprit militaire de la Chevalerie pourrait être mis au service de l'Eglise et de la Papauté. D'après le dogme fondamental du Christianisme l'esprit guerrier était, cependant, condamnable, et mainte parole pontificale prononce expressément cette condamnation, comme nous venons de le voir[5]. On peut citer dans le même ordre d'idées, parmi les tentatives pour limiter l'empire de la guerre et de la violence, l'institution de la *pax Dei*, la paix de Dieu, ou celle de la *treuga Dei*, la trêve de Dieu.

Peut-on voir dans ces deux idées une tentative d'organisation internationale? La théorie de l'existence d'une Eglise universelle ou d'un Etat mondial sous l'empire des papes, exclut la possibilité même de poser le problème *international* proprement dit — problème qui n'existait pas, ou, plutôt, dont on ne s'apercevait pas. Par contre, au point de vue moral, et même en fait, le problème reste identique: il s'agit dans l'un et l'autre cas d'écarter le régime de la violence.

L'Eglise ne peut pas admettre la guerre dans son sein; l'idéal serait donc d'établir la *paix de Dieu* — la pacification complète entre

---

[4] Voir au chapitre IV sur les projets de PIERRE DUBOIS et de GEORGES PODIEBRAD, et plusieurs autres.

[5] Plus haut, p. 40–41.

les fidèles. Idéal manifestement impossible à réaliser. Voilà pourquoi l'Eglise se voit obligée à transiger avec l'esprit guerrier, avec les traditions militaires. Elle tâche d'imposer au moins la *trêve de Dieu, treuga Dei*, qui devait durer, dans la pensée de ses auteurs, du mercredi soir au lundi matin de chaque semaine. Inutile de dire que même cette règle n'a pu être observée[6].

Bien que l'importance de ces tentatives ne soit pas grande, l'intérêt en est considérable à plusieurs points de vue: elles ont leur parallèle, premièrement, dans les efforts des princes territoriaux d'établir la paix à l'intérieur de leurs états — *den Landesfrieden*, comme on l'a appelée en Allemagne — efforts qui ont enfin abouti aux temps modernes. Nous trouvons un autre parallèle dans l'évolution toute moderne du droit de la guerre. L'institution de la trêve de Dieu est une tentative pour «organiser» la guerre, pour en limiter les ravages désastreux, comme de nos jours on a fait la même tentative par la Convention de Genève, par les traités internationaux de La Haye concernant le droit de la guerre, ou par la Déclaration navale de Londres.

§ 5. — THOMAS D'AQUIN

La conception d'une Eglise universelle embrassant tous les pays, toutes les nations, est si grande qu'on pouvait croire que l'idée en serait souvent exposée dans la littérature. Ce n'est pas le cas. La Sainte-Eglise n'a pas eu, à ce point de vue, l'importance du Saint-Empire[1]. Même le grand maître de la théologie catholique, THOMAS

[6] Pour la Paix de Dieu et la Trêve de Dieu, voir KLUCKHOHN, Geschichte des Gottesfriedens, Leipzig, 1857. — Cp. également SACKUR, Die Cluniacenser, II, (Halle, 1894), pp. 165—71; 216—22; 266—73, renseignements détaillés sur les tentatives de pacification en France, faites sous l'inspiration de Cluny.

[1] Voir sur un auteur, GEROHUS VON REIGERSPERG (1093—1169), qui à tort est quelquefois qualifié de pacifiste, TER MEULEN, Gedanke der internat. Organisation, Haag 1917, p. 71.

D'AQUIN, ne l'a touchée qu'incidemment, comme par hasard. Il n'a pas du tout approfondi le problème de l'organisation internationale.

Thomas d'Aquin (1226—74) a publié un seul ouvrage entièrement consacré aux problèmes politiques. C'est son traité «*De regimine principum*»[2], écrit en 1274, l'année même de la mort de l'auteur, et dédié au Roi de Chypre. Il est probable que seuls les deux premiers des quatre livres dont est composé l'ouvrage, sont écrits par Thomas lui-même; les deux autres seraient dus à un de ses élèves[3]. L'ouvrage discute surtout la question de savoir quelle est la meilleure forme de gouvernement. D'après Thomas c'est la monarchie. L'auteur esquisse l'histoire des grands empires successifs[4]; le dernier empire est le cinquième, celui du Christ, c'est-à-dire, celui du Pape[5]. Il surpasse en excellence les quatre précédents, d'abord par sa durée; «elle durera jusqu'à la rénovation du monde, conformément à la vision de Daniel»; ensuite à cause de son universalité; «car il n'existe pas de coin de la terre, ni aucun endroit dans lequel le nom du Christ ne soit adoré»; enfin parce que le Christ est Dieu et homme. «Ainsi

---

[2] *Opera* (Antwerpiae, 1612), XVII, fol. 161—93.

[3] Voir KELSEN, Staatslehre des Dante Alighieri, p. 22.

[4] Il est intéressant de voir que St. Thomas explique l'empire des Romains par le fait qu'ils ont donné de bonnes lois («propter leges sanctissimas quas tradiderunt»), alors que Dante l'explique et le justifie par leurs victoires militaires (Voir plus haut, p. 75).

[5] Lib. III. Cap. XIII. Et haec quinta Monarchia, quae successit Romanis, secundum veritatem omnibus praecellit ex triplici parte. Primo quidem ex annorum quantitate, quia plus duravit et adhuc durat, et durabit usque ad mundi renovationem, ut patet in visione Danielis — — — Secundo apparet eius excellentia ex dominii universitate quia in omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum. Nullus enim angulus mundi est, nulla plaga in qua nomen Christi non adoretur — — — satis apparet quod dominium Christi ordinatur ad salutem animae, et ad spiritualia bona, ut iam videbitur, licet a temporibus non excludatur: eo modo quo ad spiritualia ordinatur — — — Tertio autem apparet excellentia monarchiae Christi super alias praecedentis et dominantis, dignitate, quia Deus et homo — — — Hic ergo principatus sive dominium omnes monarchias sive dominia transcendit, annihilat et confringit, quia omnia regna subiiciuntur eidem, quod per eundem prophetam [Esaiam] praenuntiatum est. – Opera, l. c., p. 178.

cette principauté, ou cet empire, surpasse, anéantit et réduit en poussière toutes les monarchies ou empires, parce que tous les royaumes lui sont sujets, ce qui a été annoncé par le même prophète» [Esaïe]. Quant au pouvoir temporel, pas de limite: «— — — il est évident que l'Empire (dominium) du Christ est institué pour le salut de l'âme, et pour les biens spirituels, comme on verra tout-à-l'heure, bien qu'il ne soit pas exclu du temporel.» L'auteur revient sur ce sujet plus tard (Cap. XIX[6]). D'après lui le pape est sans contredit le suzerain de tous les monarques: «Il n'est pas permis d'interjeter appel contre ses sentences; il est celui qui n'a pas de supérieur, c'est lui qui représente Dieu sur la terre.»

On voit bien quelle est la théorie de Thomas d'Aquin (ou de l'élève qui aurait écrit le livre dont il s'agit). Mais elle n'est pas exposée avec l'ampleur que comporterait le sujet. Le problème n'a été qu'effleuré. Il n'a pas trouvé de loin le traitement que lui consacre Dante.

Pour Thomas le pouvoir spirituel du pape, venant de Dieu, est tout-puissant. On a même pu dire qu'il ne distingue pas entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel[7]. Nous avons vu pourtant qu'il s'exprime d'abord à ce sujet avec une certaine réserve: le pape ne serait pas exclu du temporel. Plus loin il semble avoir vaincu ces scrupules, et les princes temporels, même l'empereur, ne deviennent pour lui que les subordonnés du pape, qui leur a donné certaines fonctions temporelles, alors que lui et le clergé en général administrent les biens spirituels, qui sont pour l'homme d'une importance tout-à-fait primordiale.

---

[6] Kelsen, Staatslehre des Dante Alighieri, p. 23, et d'après lui Schücking, l. c., p. 553, citent le chap. XIX du premier livre. Le premier livre n'a que 15 chapitres. — Il s'agit évidemment du chapitre dont nous parlons et qui est intitulé: «Qualiter diversificatus est modus imperii a Carolo Magno usque ad Ottonem tertium, et unde plenitudo potestatis Summo Pontifici convenit». On y lit: «— — — non licet appellare ab eius sententia. Item, ipse est qui superiorem non habet. Item, ipse est qui vices Dei gerit in terris.»

[7] Kelsen, l. c., p. 23.

Les auteurs ecclésiastiques s'intéressent avant tout aux relations du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel. Au sein de l'Eglise l'autorité du pape n'est pas contestée encore. Pourvu que les auteurs puissent prouver la supériorité du pouvoir spirituel vis-à-vis du pouvoir temporel, ils n'ont pas de motif pour discuter le problème de l'organisation internationale. La forme de celle-ci n'est pas contestée: c'est celle de la monarchie universelle.

Nous avons vu que la même idée a prévalu chez les Gibelins italiens, chez Dante et chez Marsile de Padoue. Le Moyen-Age en général était dominé par cet idéal, héritage de l'Antiquité. Et cependant les conditions de la réalité avaient entièrement changé: le monde chrétien ne formait plus une unité au point de vue politique. Mais très peu s'en étaient aperçus.

CHAPITRE IV

LES PRÉCURSEURS DE L'INTERNATIONALISME MODERNE

§ 1. DISSOLUTION DE LA SOCIÉTÉ INTERNATIONALE DU MOYEN-AGE

Nous avons déjà parlé de la grande crise qui caractérise le 13e siècle au point de vue international. A la mort de Frédéric II, en 1250, le pape semblait victorieux; l'Europe paraissait destinée à devenir une théocratie. Au fond ce n'était qu'un semblant: cinquante-deux ans après, en 1302, la Papauté triomphante subit la défaite d'Anagni; elle s'effondra comme l'Empire. La tentative de Henri VII, quelques années plus tard, de faire revivre l'idée d'un Empire universel était d'avance condamné à un avortement complet; elle ne pouvait que confirmer ce qu'avaient révélé les deux évènements dont nous venons de parler: l'Empire universel n'était plus réalisable. L'Empire et la Papauté s'étaient réciproquement détruits par leur lutte.

Les deux siècles qui suivent ces évènements décisifs, les 14e et 15e siècles, forment dans l'histoire de l'Europe une période confuse et assez mal définie. C'est peut-être l'âge le moins européen qui fut jamais depuis le commencement de l'histoire de notre continent. L'Europe a perdu l'unité spirituelle que lui avait donnée tant bien

que mal l'Eglise universelle: le schisme d'abord, les hérésies ensuite la divisent. L'Europe n'a pas acquis non plus l'unité de culture matérielle et intellectuelle que vont lui donner — très imparfaitement, il est vrai — la Renaissance et l'Humanisme au début du 16e siècle. Ce mouvement domine déjà la péninsule des Appenins, mais aux 14e et 15e siècles, l'Italie forme un monde à part; sa culture est infiniment supérieure à celle de la France, de l'Allemagne, ou de l'Angleterre, dédaignées comme barbares par les italiens. Peut-on concevoir un contraste plus frappant que celui de Pétrarque et du prince anglais le Duc de Clarence, frère du Prince-noir? Ils ont pourtant dîné à la même table, en 1368 chez Galeazzo de Visconti. Intellectuellement, il y avait bien deux siècles qui les séparaient.

La supériorité de la civilisation italienne ne pouvait qu'accentuer le manque d'unité qui caractérisait l'Europe pendant cette période, et même au point de vue politique la différence entre l'Italie et le reste de l'Europe était bien frappante. — En Italie les méthodes politiques et diplomatiques des temps modernes sont essayées et développées: nous y reviendrons plus loin. D'autre part le point de vue international n'existe pas pour les italiens; ils ne regardent guère au delà des Alpes.

Pour la plus grande partie de l'Europe, celle qui est au nord des Alpes, la fin du Moyen-Age, au point de vue politique, est surtout caractérisée par la lente éclosion des *états souverains*. Ces états luttent pour leur cohésion intérieure; la royauté tâche de s'imposer comme autorité centrale, dominant les tendances féodales. Les difficultés sont énormes, et les résultats encore très incomplets. On ne peut pas encore parler d'états nationaux. Ce n'est que tard, et difficilement, que l'idéal national se fait jour et qu'il devient pour les états un but de politique consciente. La nationalité au sens moderne du mot est plutôt un résultat de la formation territoriale des états, que la base ou le point de départ de celle-ci. C'est la France qui a fait les français, bien plus qu'un esprit national français conscient n'a créé la France. Le sentiment national, dans ses premières

expressions, est toujours négatif, dirigé contre l'étranger, l'homme au delà des frontières, l'ennemi[1].

La formation des états souverains est surtout le résultat et le fruit d'une politique *dynastique* des princes; la consolidation de leur pouvoir, l'augmentation de leur influence et l'extension de leur domaine, voilà les buts essentiels le leur politique. L'expansion à l'extérieur est parallèle à la lutte pour la consolidation du pouvoir monarchique à l'intérieur: si elle aboutit, elle augmentera l'autorité du prince en général; la victoire sur l'étranger sert à consolider le trône.

A cet égard, comme à bien d'autres, l'époque qui nous occupe n'est qu'une introduction aux temps modernes.

Les états souverains entrent en concurrence brutale; une ère s'ouvre, longue de cinq siècles, caractérisée par des guerres sans fin, qui ont teint de rouge les frontières entre les pays européens. De temps à autre des rêves impérialistes de domination universelle, inspirent ces luttes. Des souvenirs antiques hantent encore les ambitions, et nous les verrons revivre de plus belle pendant la période suivante, qui ouvre les temps modernes. Ce n'est qu'à Waterloo que ce rêve s'évanouit définitivement.

A présent nous voyons clairement que les évènements de 1250 et de 1302 furent décisifs, que grâce à eux l'Europe était destinée à vivre sous le régime de la division, de la coëxistence d'états souverains. A l'époque même très peu l'ont vu, peut-être personne; d'aucuns

---

[1] La première expression connue du nationalisme anglais date du 14e siècle. C'est l'injure «French Dog». — Voir «Sur l'internationalisme», Paris, 1906, p. 108. De la même époque les premiers symptômes connus d'un sentiment national des français: «Les bourgeois de la Rochelle déclarèrent qu'ils aimaient mieux «être taillés tous les ans de la moitié de leur chevance qu'ils fussent ès mains des anglais». — C'était après le traité de Bretigny, en 1360. — Hauser, Le principe des nationalités, Paris, 1916, p. 12. — Fait intéressant à noter, le contraste existant entre les trois nationalités scandinaves se fait jour dans la littérature au moins un siècle plus tôt. (Récit de Snorre († 1241) relatif aux paroles de Olav Trygvesson à la bataille de Svolder).

ont senti vaguement dans quelle direction nouvelle s'orientait l'évolution, avec quels éléments nouveaux se posait le problème international. Ils ont vu au moins que la solution par la monarchie universelle avait été condamnée par l'histoire, et ils en ont conclu que le nouveau problème était la coëxistence d'états jouissant, sinon d'une influence, au moins d'une souveraineté, égale.

On ne connaît que deux projets plus ou moins complets d'organisation internationale datant de l'époque qui nous occupe. L'un, dû à l'avocat normand Pierre Dubois, date du commencement du 14e siècle, alors que l'autre, qui est connu sous le nom de projet de Georges Podiebrad, Roi de Bohème, mais qui est probablement dû à un français, Antonius Marini, appartient à la dernière moitié du 15e siècle. Tous les deux sont isolés; le premier est resté complètement inconnu jusqu'à nos jours; il n'y a rien qui indique que l'auteur du second projet l'ait étudié. Ce dernier, d'autre part, a eu une certaine notoriété: il a fait l'objet de négociations diplomatiques; mais il a été vite couvert de l'oubli auquel avait été voué dès le début le projet de Pierre Dubois.

Ni l'un ni l'autre n'ont trouvé d'écho chez les contemporains. Il était réservé à notre époque de tirer de leur oubli ces premiers projets d'une organisation internationale sur des bases modernes. On ne peut donc pas qualifier leurs auteurs d'initiateurs du mouvement internationaliste moderne. Ils ont été purement et simplement des précurseurs. Il est toutefois intéressant d'analyser ces projets en tant que documents relatifs à l'état d'âme chez les rares esprits qui ont vu, ou qui ont senti, que la monarchie universelle n'était plus possible comme solution du problème international.

Il convient de rapprocher de ces projets, tous les deux détaillés, un document officiel, le traité de paix universelle du 2 octobre 1518, conclu entre les Rois de France et d'Angleterre, et auquel adhéra, quelques mois plus tard, le Roi Charles d'Espagne, celui qui devint, moins d'un an après, l'Empereur Charles-Quint. Ce document est beaucoup plus sommaire que les deux projets, moins intéressant

au point de vue juridique, mais en revanche beaucoup plus important au point de vue politique.

§ 2. PIERRE DUBOIS

PIERRE DUBOIS fut le contemporain de Dante et de Marsile de Padoue. Mais alors que ceux-ci ont obtenu l'immortalité, et que leurs ouvrages ont eu un grand retentissement, tant de leur vivant que devant la postérité, l'auteur français est resté inconnu jusqu'à nos jours, et même aujourd'hui il n'y a que de rares spécialistes qui l'étudient. Le nom seul de Dante suffit pour donner l'immortalité à son traité; pour ce qui est du «Defensor Pacis», les défenseurs de l'Eglise catholique l'ont toujours dénoncé comme le grand «fons errorum» de l'anticléricalisme; il a eu l'honneur de l'*Index*, et des poursuites judiciaires ont été ouvertes contre les traducteurs et les imprimeurs du livre. C'est que surtout ce dernier ouvrage avait une portée pratique, et que même le traité de Dante était d'une certaine actualité. Les auteurs n'étaient pas trop éloignés de leurs contemporains; ils étaient entendus et même compris, si imparfaitement que ce soit.

Tout autre fut le cas de Pierre Dubois, *Petrus de Bosco*, avocat et procureur du Roi à Coutances, petite ville normande. Il est auteur de toute une série d'ouvrages, «le plus grand «idéologue» et le plus grand journaliste du Moyen-Age».[1] On ne peut voir que son action ou ses écrits aient exercé une influence quelconque. M. Meyer croit à son importance: «Sicher ist, dasz seine Flugschriften oft zündend

[1] LANGLOIS, dans la Revue historique, T. XLI (1889), p. 84. — Pour les détails de la vie et pour les oeuvres de Pierre Dubois, voir surtout LANGLOIS, Introduction à l'édition du «De recuperatione» (Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire) Paris, 1891, pp. V—XXIV, et (*le même*), «Histoire de France, pub. par E. Lavisse, III. 2 (Paris, 1901), pp. 284—90. Cp. en outre E. H. MEYER, Die Staats- und völkerrechtlichen Ideen von Peter Dubois, Marburg, 1908, pp. 25—37.

unter die Menge fielen und dem Königthum neue Anhänger warben;»[2] mais il n'essaye pas de prouver cette affirmation, et il ajoute prudemment: «Jenes Urtheil mag richtig sein, das ein besonderer Kenner seiner Schriften und seines Lebens fällt: «Dubois war nicht der einflussreiche Beamter, für den man ihn bisweilen gehalten. Seine Gedanken waren seiner Zeit zu weit vorausgeeilt, es fehlte ihm zum Staatsmann der Realismus, der sich in den Grenzen des Erreichbaren hält»».[3]

Tout porte à croire que c'est là la vérité même. C'est aussi l'avis de M. Langlois, qui résume ainsi son opinion: «Pierre Dubois a très souvent offert ses services, et rien n'indique qu'il ait été employé; il aspirait à jouer un rôle de premier ordre, et il n'a jamais fait partie des conseils où se prenait les décisions; il est resté avocat à Coutances.»[4] Et si la voix de Pierre Dubois n'a pas trouvé d'écho chez ses contemporains, rien n'indique non plus que ses ouvrages aient exercé sur la postérité une influence plus considérable. Ses mémoires restèrent inconnus, enfouis dans les archives, et il n'y a que relativement peu de temps qu'ils en ont été retirés.

On a parlé dernièrement de Pierre Dubois comme s'il était l'«initiateur» du mouvement pacifiste. Mais cet initiateur, nous l'avons déjà dit, n'a pas eu de successeurs; il n'a été qu'une voix dans le désert. A propos de lui, M. Langlois dit finement: «C'est le sort des grands utopistes d'être dédaignés de leur vivant, et de fournir à la postérité l'occasion (qu'elle adore) de réhabilitations éclatantes.»[5]

La plupart des ouvrages de Pierre Dubois ne nous intéressent pas ici. Il a été un auteur très fertile, et il y a une tendance à lui

---

[2] Meyer, l. c., p. 26.

[3] Cité d'après Wenk, dans (Sybel's) «Historische Zeitschrift», T. 71, p. 151–55.

[4] Langlois, dans l'Histoire de France, T. III. 2, p. 285. — Pierre Dubois fut représentant de Coutances aux Etats-Généraux de 1302 et de 1308. Langlois, Introduction, p. IX.

[5] Langlois, Introduction, p. XIX.

attribuer plusieurs traités dont les auteurs sont inconnus.[6] Parmi ses ouvrages deux sont d'un intérêt capital pour notre sujet. D'abord «Summaria brevis et compendiosa doctrina felicis expeditionis et abbreviationis guerrarum ac litium regni Francorum», traité écrit en 1300, et conservé dans un manuscrit unique, «mauvaise copie du XVe siècle».[7]

Les raisonnements essentiels de ce traité sont repris par l'auteur dans son oeuvre principale «De recuperatione Terre Sancte», dans laquelle il expose ses idées les plus originales. Ce traité est conservé également dans un manuscrit unique qui se trouve à la bibliothèque du Vatican, fonds de la reine Christine; l'écriture en est du 14e siècle,[8] d'où on pourrait conclure qu'on n'a trouvé guère d'intérêt à cet auteur obscur. Dans l'édition qu'en a publiée M. Langlois (Paris, 1891), des extraits considérables de l'ouvrage antérieur «Summaria brevis» etc. sont ajoutés en note, afin qu'on puisse se faire une idée complète des théories qu'il renferme.

D'après M. Langlois, le «De recuperatione» a été écrit entre le 5 juin 1305, date de l'avènement de Clément V, et le 7 juillet 1307, date de la mort d'Edouard 1er, roi d'Angleterre».[9] Dubois en rédigea une nouvelle édition en 1308, à l'occasion de sa participation aux Etats-Généraux de cette année; cette édition est perdue.[10]

Il serait assez difficile d'exposer les idées du traité de Pierre Dubois d'après le plan suivi par l'auteur lui-même. Son ouvrage n'a rien de systématique: les digressions et les répétitions sont fréquentes; les idées exposées par l'auteur semblent assez disparates et n'ont

---

[6] Meyer, l. c., p. 26, cite Pierre Dubois comme auteur du traité «Disputatio inter clericum et militem super potestate prelatis Ecclesiae atque principibus terrarum commissa». — Toutefois, il n'apporte aucune preuve, et l'affirmation paraît très douteuse. Langlois, qui parle de ce traité, Histoire de France, III. 2, p. 133, le cite comme anonyme. — Le traité, qui est d'un certain intérêt au point de vue du droit public et ecclésiastique, ne nous intéresse pas ici.

[7] Bibl. nat. (Paris), lat. 6222c. Voir Langlois, Introduction, p. VIII.

[8] Langlois, Introduction, p. XXII.

[9] Langlois, Introduction, p. X.

[10] ibd., p. XII–XIII.

guère de relations avec le sujet principal: il disserte sur l'éducation des femmes, et sur l'organisation militaire de la France, sur la réforme des couvents de religieuses, et sur l'utilité d'apprendre les langues, sur les mariages mixtes entre sarrasins et chrétiennes, et sur les moyens d'abréger les procès. Ce dernier sujet lui tient notamment à coeur, il le considère comme étroitement lié à celui de «l'abréviation des guerres»; c'est à ces deux objets qu'il a consacré le travail spécial mentionné plus haut.

Il nous semble préférable, au lieu de suivre pas à pas l'exposé de l'auteur, de réunir sous certains points de vue généraux les différentes idées et propositions émises par lui, en tant qu'elles intéressent notre sujet; nous obtiendrons ainsi un aperçu général de ses opinions.

Son traité principal «*De recuperatione Terre Sancte*» se compose de deux parties de longueur inégale: la première, qui est la plus importante, est rédigée en forme de circulaire adressée aux princes de la Chrétienté, en premier lieu au Roi d'Angleterre, Edouard Ier, alors que la seconde se présente comme une lettre à Philippe le Bel, qui est prié de transmettre l'ouvrage aux autres princes. Il ne faut pas s'étonner du rôle attribué au Roi d'Angleterre: Edouard était, en 1306, le seul prince vivant qui avait entrepris une croisade à la Terre Sainte, et il était bien connu qu'il s'intéressait toujours à des projets analogues.

D'une manière générale l'idée d'une croisade était encore vivante à cette époque. On sait que le projet de libérer les lieux saints de la domination des infidèles a hanté les esprits jusqu'à une époque de beaucoup postérieure à celle de l'avocat de Coutances. C'est au service de la même idée que Georges Podiebrad a formulé un projet de ligue chrétienne contre les Turcs, que les initiateurs des grandes découvertes, les Henri le Navigateur et les Christophe Colomb, ont organisé leurs expéditions.

C'est donc sous un idéal des plus élevés du Moyen-Age que Pierre Dubois présente les projets mûris dans son esprit fertile. Il a

cru que sous ce patronage ils seraient accueillis avec une attention respectueuse et avec un vif intérêt. Surtout pour un français l'idée d'une croisade devait être chère: la Terre Sainte avait été un pays français, et la France, toujours dévouée aux idées généreuses, avait fourni plus de croisés qu'aucun autre pays européen.

Il ne faut pas oublier non plus que pour un «idéologue» dans le genre de notre auteur, la Terre Sainte devrait offrir une occasion unique de réaliser ses conceptions dans plusieurs ordres d'idées: colonisation et organisation politique, défense militaire et institutions hospitalières; cette terre vierge semblait toute faite pour un utopiste.

Ainsi des motifs d'ordre pratique ont pu amener Pierre Dubois à se servir de l'idée d'une croisade afin de rendre aussi acceptables que possible ses projets favoris. Faut-il en conclure qu'il n'aurait pas été sincère? que l'hypothèse d'une croisade n'aurait été qu'un prétexte? Aucunement: il n'y a rien qui l'indique. Au contraire, cette idée d'une conquête de la Palestine joue un rôle trop considérable dans l'économie de son projet international, pour qu'elle puisse n'avoir été qu'un artifice. Nous reviendrons plus loin à cet aspect de son ouvrage.

Nous passons maintenant à l'exposé des idées internationalistes proprement dites de notre auteur. Comment envisage-t-il la guerre? d'après lui, est-elle légitime ou non? Comment veut-il régler les relations entre nations? Vise-t-il une organisation internationale? et quelle en serait la forme? serait-elle unitaire ou fédérative? Comment veut-il, enfin, que les litiges entre nations soient tranchés? et prévoit-il des sanctions pour le règlement de ces litiges?

Dubois fournit une réponse à toutes ces questions. Aussi son traité doit-il être considéré comme la première dissertation connue sur la science de la paix internationale.

Théorie de la guerre et de la paix. Pour Pierre Dubois comme pour Dante et Marsile, comme du reste pour la plupart des auteurs qui se sont intéressés aux problèmes politiques, la paix est le *summum bonum*, avant tout la paix entre nations (ce qui, pour

Dubois, veut dire les nations *chrétiennes*): «Car s'il convient de travailler pour l'apaisement des conflits et pour l'établissement de la paix au sein d'une seule cité ou diocèse, et plus encore dans une province, plus encore dans un royaume, plus encore dans dix royaumes, combien davantage importe-t-il de travailler pour la paix perpétuelle, temporelle et spirituelle, entre tous les catholiques?»[11] La paix entre catholiques est également la condition absolue du succès de la croisade. Les croisés ne demeureront pas en Terre Sainte s'ils apprennent que leur pays soit en danger de guerre.[12] La guerre entre chrétiens est du reste mauvaise en soi: «beaucoup meurent en guerre dans un tel état qu'on doit redouter leur mort éternelle».[13]

Mais on le voit bien: ce n'est que la guerre entre chrétiens, *guerra inter catholicos*, qui est à réprouver. Pour Pierre Dubois comme pour tout le Moyen-Age — et on pourrait ajouter en grande partie également pour l'époque moderne — non seulement la guerre contre les infidèles est licite, mais elle est un devoir sacré. Cela résulte de l'idée maîtresse de son ouvrage: les musulmans sont pour lui les ennemis naturels de la communauté chrétienne; il faut les combattre, les expulser, tout comme une société policée combat et punit les malfaiteurs.

Pierre Dubois n'a pas beaucoup approfondi la théorie de la guerre. Elle a d'après lui son origine dans le péché, notamment les péchés des princes; c'est Satan lui-même qui l'engendre.[14] Mais il est intéressant de voir déjà chez lui la constatation que chaque guerre

---

[11] *De recup.*, § 99, p. 81. Nam, si expediat laborare ad sopiendum discordias pacemque firmandam unius civitatis et diocesis, magis etiam unius provincie, magis unius regni, magisque decem, quanto magis expedit laborare ad pacem temporalem et spiritualem perpetuam omnium catholicorum.

[12] Voir surtout *De recup.* § 2, pp. 3—4.

[13] *De recup.*, § 2, pp. 3—4. Guerre catholicorum inter se sunt pessime, quoniam multi moriuntur in eis in tali statu quod de talium morte perpetua verisimiliter dubitatur.

[14] Voir surtout *De recup.* p. 93 (§ 108) et p. 4 (§ 2) . . . . peccatum civitatis, seu majorum ejus, causa est dissensionis et bellorum ac mortis. (p. 93).

porte en elle le germe de guerres nouvelles, que la guerre ne peut pas apporter la solution finale d'une dissension. Il fait d'abord observer que l'appétit des guerriers vient en mangeant; puis il constate la soif de la revanche chez les survivants[15] — le tout, cela va sans dire, sur l'instigation du diable.

Le grand problème de la légitimité de la guerre n'est soulevée qu'une seule fois. C'est dans un passage qui se trouve entre les deux qui viennent d'être cités. «Cependant, si la paix ne peut être obtenue que par la guerre, il est permis aux hommes justes de désirer et de faire la guerre afin qu'ils puissent s'adonner, la paix étant rétablie, aux vertus et aux sciences; autrement, excepté dans ce but, toute guerre est illicite, et cela aussi d'après les jurisconsultes».[16] On voit que le problème n'est qu'effleuré. Quel serait le critère de ce que la guerre fût le seul moyen d'obtenir la paix? Dubois a voulu parler de ce que nous appelons maintenant la guerre de défense. On sait toutes les polémiques qui ont eu lieu quant à sa légitimité; on sait aussi qu'on a beaucoup cherché le critère de la légitimité, si toutefois celle-ci était admise. Nous aurons l'occasion d'y revenir. Quant à l'opinion émise par notre auteur elle ne présente aucun critère, et même une guerre de conquête serait, d'après elle, légitime, si

---

[15] *De recup.* p. 4 (§ 2): Et quia quanto frequentius bella committunt, tanto magis appetunt committere, hoc consuetudini magis quam emendationi deputantes post bella et per ea pacem non querentes, nec tenentes, nec reincipere bella verentes, non advertentes quod ait Philosophus, doctor regis Alexandri: Omne bellum in se malum et illicitum; in tantum quod qui appetit bellum propter bellum in fine malicie est. — — — Videmus quod mortuis patribus et avis in bello illicito superstites nepotes ac uxores defunctorum, quicquid promittant, quam citius possunt iterum ad bellum et vindictam voluntariam se preparant. — Dans le traité «De abreviatione» il dit à ce propos: «Preterea per solitum modum bellandi, mortuis principibus vel fratribus in bello, non metuunt superstites . . . . ad instar bovum, ovium et porcorum qui propter mortem proximorum mori non verentur . . . .» ibd. pp. 4—5.

[16] *De recup.*, p. 4 (§ 2). Sed tamen cum pax alias quam per bellum haberi non potest, licet viris justis bellum appetere et facere, ut, adepta pace, post bellum possint homines pacis tempore vacare virtutibus et scienciis adquirendis; alias, nisi propter hanc finem, omne bellum est illicitum etiam secundum juris civilis doctores.

son auteur était sincèrement convaincu qu'on ourdissait contre lui des projets noirs; voire même s'il croyait, par une conquête réussie, pouvoir s'assurer des frontières moins exposées.

Il ne faut pas, cependant, trop insister sur ce point. Pierre Dubois n'a pas, nous venons de le dire, approfondi le problème. Ce n'est pas par ce côté non plus que son traité présente l'intérêt principal pour notre sujet.

La constatation du fait que la paix entre chrétiens est le *summum bonum* ne lui sert que comme point de départ pour ses développements ultérieurs.

Comment assurer la paix? — Pierre Dubois déclare plusieurs fois qu'il ne suffit pas de prêcher la paix: «Ne voit-on pas que l'Ecriture sainte, qui déteste les guerres, et les prédicateurs qui déclarent ceci au public, ne suffisent pas, ni n'ont suffi dans le passé? Même lorsqu'ils ont prévalu en certains endroits et à certaines époques, c'est là bien peu de chose, vu que tout le monde leur a été sujet?»[17] Et plus tard: «Si la sainteté, l'enseignement et les oraisons des Saints-Pères n'ont pu faire cesser les guerres entre chrétiens et tous les périls qui les accompagnent, comment le pape peut-il croire que les oraisons et l'enseignement des ministres actuels et futurs de l'Eglise puissent faire cesser les guerres et les cupidités dont elles procèdent?»[18]

Il faut d'après notre auteur trouver des remèdes plus forts, même radicaux, pour arriver au but; il faut instituer des sanctions pénales,

---

[17] De recup., § 108, p. 94. Nonne videns quod Scripture Sancte, bella detestantes, et predicatores hoc publice clamantes, non sufficiunt nec suffecerunt, temporibus retroactis, et, licet suffecerint in aliquibus locis et temporibus, tamen paucissimis respectu mondi tocius ei subjecti?

[18] L. c., § 109. p. 97 «. . . si sanctitas, doctrina, et orationes sanctorum Patrum, bella catholicorum et eorum pericula cessare non fecerunt, quomodo presumet Apostolicus quod orationes et doctrine modernorum ac futororum Ecclesie ministrorum, bella, cupiditates, et avaricias ex quibus procedunt, cessare faciant in futurum?»

il faut en un mot — si on nous permet d'employer un terme moderne — *organiser la société chrétienne.*

Pierre Dubois élimine la solution admise par la plupart de ses contemporains: la monarchie universelle, qu'il ne croit pas réalisable. On croit d'abord que c'est là son idée: «Il convient de créer la paix entre tous les catholiques, ou du moins entre ceux qui obéissent à l'Eglise romaine, de façon à ce qu'ils forment une seule république, si fortement qu'elle ne se divise pas. Car tout État qui est divisé périra, comme dit le Sauveur; et s'il se divise, il convient de fortifier la protection de la Terre Sainte par cette division même, ainsi qu'il apparaîtra par la suite.»[19] Mais on voit bientôt que cette «république chrétienne» est toute autre chose que la Monarchie universelle d'après Dante. Pierre Dubois le dit expressément: «Je ne crois pas qu'un homme sensé puisse estimer possible, dans cette fin des siècles, que tout le monde soit gouverné quant aux choses temporelles par un seul monarque, qui dirigerait tout, et à qui tous obéiraient comme à leur supérieur; car si l'évolution tendait de ce côté-là, il y aurait des guerres, des séditions, des dissensions sans fin; et il serait impossible pour n'importe qui d'y mettre fin, à cause de la multitude des nations, de l'éloignement et de la diversité des lieux, et de la disposition naturelle des hommes au désaccord; il est vrai que quelques-uns ont été appelés généralement les monarques du monde; je ne crois pas, toutefois, que depuis que les différentes régions ont été peuplées, il n'y eût jamais personne à qui tous aient obéi . . . . Mais il est vraisembable que dans les choses spirituelles, il peut et il doit y avoir un seul prince qui, quant au spirituel, gouvernerait et dirigerait de l'est à l'ouest et du nord au sud . . . .»[20]

---

[19] *De recup.*, § 2, p. 3. «Idcirco inter catholicos omnes, saltem ecclesie romane obedientes, pacem firmari taliter expedit quod una sit respublica, sic fortiter unita quod non dividatur: Quia omne regnum in se divisum, desolabitur, ut ait Salvator; et si dividatur, expedit per hanc divisionem demum fortificari Terre Sancte tuitionem, ut infra apparebit.»

[20] *De recup.*, § 63, p. 54. Modo non est homo sane mentis, ut credo, qui

La «république chrétienne» de Pierre Dubois est plutôt ce que nous appelerions une Fédération, sous la direction d'un Concile, et dans lequel les différentes nations garderont une indépendance absolue *«quoad temporalia»*.[21]

Cette dernière restriction est importante. Nous venons de voir que dans les affaires spirituelles, Pierre Dubois ne conteste pas l'autorité du pape. Il lui donnera aussi une place prépondérante dans son projet d'organisation de la «république chrétienne». Ainsi c'est au pape qu'incombera le devoir de prendre l'initiative d'instituer la paix universelle entre les chrétiens, et nous allons voir que Dubois le fait aussi juge suprême de la Chrétienté.

D'autre part Pierre Dubois écarte complètement l'Empereur en tant qu'autorité internationale. Le Saint-Empire est pour lui un Etat comme les autres. Loin de lui confier un rôle prépondérant dans la société des nations, il rêve au contraire un agrandissement de la France aux dépens de l'Empire germanique, rêve qui ne nous intéresse guère ici.[22] Tout internationaliste qu'il est, Pierre Dubois ne reste pas moins français, sans que pour cela il soit permis de dire qu'il a voulu établir la suprématie française; il ne faut pas oublier que la

---

estimare verisimiliter posset in hoc fine seculorum fieri posse quod esset totius mondi, quoad temporalia, solus unus monarcha qui omnia regeret, cui tanquam superiori omnes obedirent; quia si ad hoc tenderetur, essent guerre, seditiones et dissensiones infinite; nec esset qui posset eas sedare propter multitudinem populorum, remotionem et diversitatem locorum, naturalem inclinationem hominum ad dissenciendum; licet aliqui vulgariter vocati fuerunt mondi monarche, tamen postquam regiones fuerunt de hominibus populate, non credo quemquam fuisse cui omnes obedirent. Non legitur, ut credo, occidentales citra Greciam habitantes etiam regi Alexandro subjectos fuisse nec ejus imperio paruisse. Sed verisimile est quod in spiritualibus possit et debeat esse princeps unicus et monarcha qui spiritualiter percutiat et distringat usque ad orientem, occidentem, austrum, et septentrionem; . . .

[21] Cp. pour la signification du terme *respublica*, l'emploi fréquent du même vocable dans ce sens, tant chez les humanistes, que chez les auteurs du XVIIe siècle, p. ex. chez Sully.

[22] A retenir aussi que Dubois veut donner au Roi de France une autorité spéciale sur la Papauté. *De recup.* § 111, pp. 99 et 101.

partie de son mémoire qui expose ses idées à ce sujet est celle adressée spécialement au Roi Philippe le Bel; en 1308, après la mort de l'Empereur Albert 1er d'Autriche, il a proposé à Philippe de se faire élire Empereur.[23] Nous retenons seulement que Pierre Dubois espère pour la France un rôle de premier plan dans sa République chrétienne. La fédération qu'il rêve assurera aux chrétiens l'empire du monde; ils deviendront maîtres des «nations barbares»,[24] et ainsi la paix mondiale sera garantie. Mais on ne peut pas dire qu'il a voulu établir une sorte d'hégémonie française sous la forme dissimulée d'une organisation internationale.[25]

Organisation de la société internationale. — Ce sont les idées de Dubois sur l'organisation internationale qui nous intéressent le plus. Il les développe d'une manière assez détaillée, et il y revient plusieurs fois.

Le point de départ de son raisonnement est l'existence de l'*état souverain*, ou plutôt celle du prince souverain, «rex qui non recognoscit superiorem in terris».[26] La première fois qu'il emploie cette formule, il parle du Roi de France, et il est en effet tout naturel que l'idée de la souveraineté nationale se soit manifesté d'abord à l'égard de la monarchie française. C'est cette monarchie qui, en remportant, en 1302, la victoire sur la Papauté à Anagni, a la première revendiqué efficacement le principe de l'indépendance d'un état national, ouvrant ainsi une ère nouvelle dans les rapports internationaux. — En parlant, plus loin, au pluriel «des cités et des princes ne reconnaissant pas de supérieur au monde», Dubois a donné à cette

[23] Langlois, *De recup*, Introduction, p. XII. — Dubois suggère discrètement une idée similaire, *De recup.*, § 13, p. 12.

[24] *De recup.*, § 70, pp. 57—58.

[25] Il me semble que ter Meulen, l. c., pp. 106—07 et Redslob. Problem des Völkerrechts (Leipzig. 1917), pp. 105—06. insistent trop sur la tendance à consacrer une suprématie française.

[26] *De recup.*, § 5, p. 8. — Cp. 12, p. 11: «Iste civitates et multi principes superiores in terris non recognoscentes;» et § 106. p. 90: «. . . . regibus et aliis qui non recognoscent superiores in terris».

notion une application générale; il en élargit l'importance et en fait la base de son raisonnement politique. Or, l'affirmation absolue de la souveraineté de l'Etat doit — poussée à fond — amener l'établissement de l'anarchie dans les relations entre états, anarchie qui, en principe, règne encore. Il faudrait trouver un principe nouveau qui, tout en reconnaissant l'existence d'états indépendants et «souverains», pût garantir une coexistence *dans la paix* de ces états. On voit que c'est le même problème qui se pose toujours devant notre époque comme devant celle de Philippe le Bel et de Boniface VIII.

Pierre Dubois est le premier qui l'a posé, et qui a tâché d'en indiquer une solution.

Il ne croit pas la paix — condition de la réussite des projets pour la conquête de la Terre Sainte — possible sans une réformation de l'Eglise. Fort de l'autorité gagnée au moyen de cette réforme, le pape devrait prendre l'initiative de la convocation d'un Concile qui établirait la paix entre les chrétiens, en organisant la société internationale en vue de la reprise de la Terre Sainte. Il faut surtout organiser des moyens judiciaires afin de régler les conflits; la conséquence serait la paix: «qu'aucun catholique ne coure aux armes contre des catholiques, que personne ne verse du sang baptisé. Que celui qui veut guerroyer lutte contre les ennemis de la foi chrétienne, non pas contre ses frères, par quoi il chercherait sa perdition corporelle et spirituelle».[27]

Pierre Dubois revient plusieurs fois[28] sur cette idée d'un Concile

[27] *De recup.*, § 3, pag. 7. «Convocato concilio, propter ardorem salutis Terre Sancte, summa regalis experiencia petere poterit per dominum papam, principes et prelatos concordari et statui taliter quod quibuscunque dicentibus se passos injurias secundum leges et consuetudines regnorum et regionum per udices in eis statutos, et ubi statuti non sunt, infra scripto modo statuendos, fiat celerius quam solitum est justicie complementum. Nullus catholicus contra catholicos currat ad arma, nullus sanguinem baptizatum effundat; quicunque preliare volentes, contra fidei christiane inimicos, Terre sancte sanctorumque locorum Domini, non contra fratres, occasionem corporalis et spiritualis perditionis querendo, studeat preliare.»

[28] *De recup.*, § 106, p. 90; § 109, p. 97.

convoqué sur l'initiative du pape. Les princes et prélats doivent jurer solennellement de vouloir observer la paix et la fédération;[29] il indique même Toulouse comme un endroit qui lui paraît particulièrement propre à la réunion du Concile.[30]

C'est surtout le côté judiciaire de l'organisation internationale qui intéresse Pierre Dubois. Il était avocat, et nous avons vu qu'il avait écrit en 1300 un ouvrage qui traita de l'abrègement des procès comme de celui des guerres. Il faut convenir, du reste, que c'est là un point capital de l'organisation internationale: nous voyons de nos jours également le mouvement internationaliste concentrer le meilleur de ses efforts sur ce point.

Pierre Dubois développe un projet détaillé d'arbitrage international — projet qu'on a voulu comparer à la Convention de la Haye pour le règlement des conflits internationaux.[31] Il y a en effet quelques points de ressemblance, qui nous semblent du reste d'importance secondaire. Notre auteur pose d'abord le problème: «Mais si ces cités et ces princes nombreux, ne reconnaissant pas de supérieurs au monde qui exercent la justice sur eux selon les lois et les coutumes locales, désirent ouvrir des conflits, devant qui doivent-ils plaider?» Voici sa proposition: «On peut répondre que le Concile doit statuer que des arbitres ecclésiastiques ou autres seraient désignés, des hommes prudents et experts et fidèles, qui après avoir prêté serment [éliraient] trois juges parmi les prélats et trois autres pour chacune des parties, [tous] des hommes aisés et de telle condition qu'il soit probable qu'ils ne puissent être corrompus ni par amour, ni par haine, ni par peur, ni par convoitise, ni autrement; ils se réuniraient dans un endroit approprié, et, étant assermentés de la manière la plus stricte, après qu'ils auraient reçu avant leur réunion les plaidoiries sommaires et claires de chaque partie, ils recevraient — en éliminant d'abord tout ce qui serait superflu et inepte — les preuves et les

---

[29] *De recup.*, § 101, p. 82.
[30] L. C., § 109, p 97.
[31] Schücking, Org. der Welt, l. c., p. 561; Méyer, l. c., p. 111.

instruments qu'ils examineraient consciencieusement. Tout témoin doit être entendu par au moins deux jurés prudents et fidèles; les dépositions doivent être rédigées par écrit et les juges doivent veiller strictement à ce qu'aucune fraude ni aucun faux puisse intervenir.» L'auteur ajoute que les juges pourront s'adjoindre «secundum eorum consciencias» des assesseurs fidèles et versés »in lege divina et canonica et civili». Les frais seront supportés par les parties.

L'auteur prévoit un appel: «Si l'une des parties n'est pas contente de la sentence, les juges eux-mêmes doivent renvoyer tout le procès, accompagné des sentences, devant le siège apostolique, afin qu'elles soient amendées et changées par le Souverain-Pontife, si cela est juste; si non elle doivent être confirmées et enregistrées dans les archives de l'Eglise «ad perpetuam rei memoriam».[82]

Il faut bien dire que l'exposé de Pierre Dubois est loin d'être

---

[82] *De recup.*, 12, pp. 11–12. Nous insérons le chapitre tout entier à raison de l'intérêt spécial qui s'y rattache: «Sed cum iste civitates et multi principes superiores in terris non recognoscentes, qui justiciam faciant de ipsis secundum leges et consuetudines locorum, controversias movere captabunt, coram quibus procedent et litigabunt? Responderi potest quod concilium statuat arbitros religiosos aut alios eligendos, viros prudentes et expertos ac fideles, qui jurati tres judices prelatos et tres alios pro utraque parte, locupletes, et tales quod sit verisimile ipsos non posse corrumpi amore, odio, timore, concupiscencia, vel alias, qui convenientes in loco ad hoc aptiore, jurati strictissime, datis antequam conveniant articulis petitionum et defensionum singularum summarie et de plano, rejectis primo superfluis et ineptis, testes et instrumenta recipiant, diligentissime examinent. Cujuslibet testis examinatio per duos ad minus juratos fideles et prudentes audiatur; scribantur depositiones, et per judices strictissime custodiantur, ne fraus et falsitas possint intervenire.

Sic conveniant judices ad impensas moderatas partium solvendas, quatinus plus impendent quam essent in suis domibus verisimiliter impensuri. Ad judicandum, si expedierit, assessores habeant secundum eorum consciencias fidelissimos ac peritissimos in lege divina et canonica et civili.

Si altera pars de ipsorum sentencia non sit contenta, ipsi judices pro omni lite processus cum sentenciis mittant ad apostolicam sedem, per summum pontificem pro tempore existentem emendandas et mutandas prout et si justum fuerit; vel si non salubriter ad perpetuam rei memoriam confirmandas et in cronicis sancte romane ecclesie inregistrandas.»

clair, surtout quant à l'organisation du tribunal appelé à statuer sur un différend. M. Schücking et son élève M. Meyer le comparent tous les deux à l'organisation prévue par la Convention de la Haye sur le règlement pacifique des conflits internationaux. Ils disent que le Concile doit créer une Cour permanente au sein de laquelle chaque partie devrait désigner les juges appelés à siéger au tribunal. Ce serait en effet un parallèle frappant de la Cour de la Haye. Mais je ne trouve pas cette disposition chez notre auteur, et je ne comprends pas comment M. M. Schücking et Meyer ont pu interpréter ainsi le texte. Le Concile crée un collège d'arbitres;[33] le projet ne dit, ni d'après quelles règles les arbitres seraient nommés par le Concile, ni comment le collège serait renouvelé. Il paraît que c'est ce collège qui doit désigner les membres de chaque tribunal «pro utraque parte».[34] Pas un mot n'est dit de la désignation *par* les parties. Il est probable que Pierre Dubois prévoit un collège très nombreux, de sorte que chaque Etat peut avoir au moins trois prélats et trois juges laïques au sein du collège, qui seraient appelés à siéger, si leur Etat était en cause. Autrement je ne saisis guère la signification des mots «pro utraque parte». Un collège aussi nombreux serait assez difficile à manier; peut-être le vote aurait-il lieu par écrit? Le tribunal qui serait de douze membres, composé par moitié de nationaux des deux parties aurait plutôt le caractère d'une «commission mixte»[35] que d'un tribunal d'arbitrage. On sait que la Convention de la Haye de 1907 prescrit expressément qu'un seul des deux arbitres à désigner par chaque partie doit être pris parmi ses propres nationaux. La Convention de 1899 ne connaissait pas

[33] On sait que d'après la Convention de la Haye, ce collège est créé par les nominations des Etats qui ont le droit de désigner chacun quatre membres de la Cour.

[34] La phrase n'est pas claire dans le texte que donne M. Langlois: il semble manquer un verbe: qui jurati tres judices prelatos et tres alios pro utraque parte *eligant* etc.

[35] Comp. les dispositions des projets de traités d'arbitrage anglo-américain et franco-américain de 1911.

cette règle, par laquelle la Conférence de 1907 a voulu accentuer le caractère judiciaire du Tribunal.[86]

Il faut bien le dire, du reste: Pierre Dubois tient toute l'organisation de sa «Cour d'arbitrage», s'il est permis d'employer ce terme, dans un certain vague, et on aurait tort en insistant trop sur les détails. Par contre on reconnaît l'avocat dans la précision avec laquelle il parle de la procédure devant le tribunal; le texte n'a guère besoin d'explication. — Mais il ajoute une disposition finale de laquelle il faut dire quelques mots. Il prévoit la possibilité d'un appel du tribunal d'arbitrage au Pape.

Cette disposition est intéressante sous plusieurs rapports. Au point de vue juridique, l'admission d'un appel pour une sentence arbitrale ne se concilie pas bien avec l'idée fondamentale de l'arbitrage. Ainsi la Convention de la Haye n'admet la revision d'une sentence que sur la décision du tribunal qui a rendu la première sentence, décision qui ne peut être motivée que par la découverte d'un fait nouveau.[87]

Il sera peut-être possible d'expliquer l'admission d'un appel chez Pierre Dubois par un sentiment de sa part, que le tribunal qu'il prévoit n'est pas en réalité un tribunal d'arbitrage, dont le trait caractéristique est d'être désigné par les parties, mais plutôt, comme nous venons de le dire, une commission mixte, dont les solutions ne pourraient pas avoir l'autorité d'une sentence arbitrale définitive.

Au point de vue politique il est très intéressant que le Pape soit ainsi désigné, par un avocat acharné des états nationaux, pour être le juge suprême dans les litiges des princes «superiores in terris non recognoscentes». Cette dignité n'aurait pas manqué de donner au Pape une grande autorité, même «quoad temporalia». Ce trait démontre que Pierre Dubois n'a pas approfondi toutes les consé-

[86] Convention de 1907, Art. 45, comp. Art. 24 et 32 de la Convention de 1899.

[87] Convention de la Haye de 1907, Art. 83 (identique à l'art. 55 de la Convention de 1899). Pour la question de principe, voir les débats à ce sujet dans les Actes des deux Conférences.

quences du principe de la souveraineté nationale sur lequel il insiste avec tant d'énergie, et dont il fait la base de son projet d'organisation internationale. Il n'a pas l'esprit pénétrant de Dante, dont la construction est d'une logique impeccable. Pierre Dubois possède à un plus haut degré que Dante le sens de la réalité, et il fait des concessions à cette réalité — qui, hélas (ou dirions-nous heureusement?) est si peu logique. Dubois arrive ainsi parfois à des résultats contradictoires; et il est si peu logicien que ses propres contradictions ne semblent pas le gêner.

C'est aussi peut-être son sens de la réalité qui le pousse à construire tout un système de sanctions pénales afin d'assurer la paix et l'organisation internationale. Il a bien vu l'esprit guerrier de son époque; il n'a osé espérer que l'esprit de la concorde triompherait subitement, ni que les sanctions morales suffiraient pour le maintien de la paix et pour le respect des sentences arbitrales.

Il discute les sanctions ecclésiastiques, mais il ne les trouve pas suffisantes; on craint plus, d'après lui, les peines temporelles que les peines éternelles: «La peine temporelle, bien qu'elle soit sans comparaison moindre que la peine éternelle. est plus redoutée; elle sera plus avantageuse à la Terre Sainte; elle nuira moins à tous les parents et amis des condamnés».[38]

Très ingénieusement il veut profiter de l'esprit guerrier de son époque afin de faire avancer son projet de conquête des lieux saints: les trouble-paix seront déportés en Orient, où ils auront l'occasion de développer leurs capacités militaires contre les infidèles, au service de la république chrétienne, qu'ils détruiraient en restant en Europe.[39]

---

[38] *De recup.*, § 4, p. 8. «Pena temporalis, licet sine comparatione minor eterna, plus timebitur, plus proficiet Terre Sancte; minus nocebit omnibus proximis et conjunctis dampnatorum.» Cp. cependant p. 82, où il recommande l'excommunication comme peine pour ceux qui ne veulent pas conclure la paix d'après les décisions du Concile, ou qui manqueraient à leurs obligations.

[39] *Voir De recup.*, § 4, p. 7–8; § 7, p. 9–10. — Comp. des idées similaires chez La Noue, Crucé, et Sully (Chap. X.)

Mais cette disposition ne suffit pas. Il développe par un exemple détaillé — il s'agit du Duc de Bourgogne — comment on vaincrait en Europe même l'opposition qu'il faudrait prévoir: le pays récalcitrant sera cerné; toute importation sera prohibée, et ainsi par la faim, plus facilement que par les armes, les insubordonnés seront vaincus.[40]

Nous venons de revoir rapidement les points essentiels du projet de réorganisation internationale que rêvait l'avocat coutançais pour l'Europe catholique.

Le trait caractéristique de ce projet nous semble être — on en sera peut-être étonné — son esprit réaliste. A plusieurs points de vue Dubois sait apprécier sobrement et avec perspicacité les éléments du monde politique dans lequel il vit. Il voit que la monarchie universelle n'est plus possible; que le problème qui se pose, c'est la coëxistence dans la paix d'états souverains; il voit également que le moyen judiciaire de vider les litiges entre états souverains est l'arbitrage. Il recommande des mesures dont beaucoup étaient connues à son époque: le Concile convoqué par le Pape; l'arbitrage international, qui était comme on sait, et comme nous le montrerons, très en usage depuis le 12e siècle; les sanctions de l'arbitrage, qui également entraient tout-à-fait dans la pratique de son époque.

La partie la plus «utopiste» de son projet — le plan de reprise de la Terre Sainte — ne pouvait paraître telle aux yeux de ses contemporains.

S'il n'a pas trouvé d'écho, c'est qu'il y a peu d'hommes qui voient vraiment la réalité, comme l'a vue Pierre Dubois. Il était trop réaliste pour son époque, qui ne l'était guère. Il faut aussi dire qu'il n'a pas vu le sérieux de tous les conflits qui devraient être réglés avant que l'Europe — et même l'Europe occidentale — arrivât à un état approximatif d'équilibre politique et national, permettant d'entreprendre avec possibilité de succès le travail long et pénible

[40] *De recup.*, § 5, pp. 8–9.

pour amener l'organisation internationale qu'appelait de ses voeux l'avocat de Coutances.

§ 3. GEORGES PODIEBRAD ET ANTONIUS MARINI

Pierre Dubois ne trouvait pas chez son souverain l'appui qu'il avait cherché: son projet demeura enfoui dans les archives du Roi de France. Vers le milieu du siècle suivant, plus de 150 ans après lui, un roi en personne se fait l'avocat d'idées similaires. C'est Georges Podiebrad, Roi de Bohème. Il paraît que le projet lui a été inspiré par un français, l'aventurier Antonius Marini, originaire de Grenoble.

Georges Podiebrad [1] était un pauvre gentilhomme tchèque qui avait fait sa carrière de guerrier dans l'armée des *taborites*, ou hussites radicaux, alors que personnellement il appartenait aux modérés *(calixtins* ou *utraquistes)*. En 1448, à l'âge de 28 ans, il devint «gubernator» pour le roi-enfant Ladislas, et en 1458, après la mort de celui-ci, il fut élu Roi de Bohème. Il est probable que dans les milieux taborites où il avait fait sa carrière, Georges a rencontré les représentants des théories anti-militaristes, des Frères moraves ou des adhérents de Procope. [2] On sait que plus tard, pour des raisons politiques, il a persécuté les Frères moraves; il se peut néanmoins qu'il ait été influencé jusqu'à un certain point par leurs opinions. Ce ne sont, cependant, pas des considérations de cet ordre qui l'ont poussé à lancer son projet de pacification; c'est sa situation politique qui l'a fait concevoir.

Georges était hérétique; il lui fallait vis-à-vis du pape un appui, qu'il devait chercher auprès des princes de la Chrétienté. Il était

[1] Pour ce qui suit, cp. Markgraf, Ueber Georgs v. Podiebrad Project eines christlichen Fürstenbundes, Sybel, Hist. Zschr., XXI, (1896), pp. 257—304; Schwitzky, Der europäische Fürstenbund Georgs v. Podiebrad, Marburg, 1907; ter Meulen, l. c., pp. 108—23; Redslob, l. c., pp. 138—42.

[2] Voir plus haut, p. 65—66.

ambitieux: il briguait même la couronne impériale; la condition de succès à cet égard était également des connexions puissantes.

C'est probablement pendant l'année même de son avènement au trône que Georges a fait la connaissance d'ANTONIUS MARINI, inventeur, grand industriel, qui avait fondé des entreprises de tuilerie et de chaufournerie en Styrie et en Salzburg.[3] Antoine déployait depuis 1456 une grande activité dans plusieurs des pays allemands, probablement aussi en Bohème; dans une de ses lettres de créance le Roi appelle Antoine *carbonista*, charbonnier. On doit supposer que c'est cet esprit aventureux, riche en ressources, qui a suggéré à Georges l'idée de faire introduire ses projets d'alliances politiques par un plan grandiose de fédération européenne. C'est encore Antoine qui a présenté le projet aux princes étrangers au nom du Roi de Bohème; il est allé à Venise, il s'est adressé au Duc de Bourgogne, qui l'a éconduit. Il a enfin soumis le projet à Louis XI pendant l'hiver de 1462 à 1463. En 1464 Antoine prend part à une grande ambassade bohémienne auprès de Louis XI. C'est sa dernière apparition; il disparaît de l'histoire après cet évènement.[4] — On sait que plus tard, en 1466, le pape Paul II a excommunié et déclaré déchu le roi Georges. Celui-ci tint bon, cependant; il mourut sur le trône en 1471.

C'est la situation européenne, et notamment celle de Georges en 1462—63, qui nous intéresse ici; c'est à cette époque qu'a été élaboré le projet qui nous occupe.

L'Europe entière était encore alors sous l'impression profonde de la prise de Constantinople par les Turcs (1453). L'idée de faire la guerre sainte contre les infidèles afin de les chasser de l'Europe était dans tous les esprits; c'était la préoccupation constante du Pape Pie II (1458—64), le célèbre humaniste Enea Silvio Piccolomini. Pour Georges semblable but paraissait d'autant plus naturel que son beau-

[3] Voir Markgraf, l. c.

[4] MARKGRAF, l. c., p. 303.

fils, *Mathieu Corvin*, Roi de Hongrie, gardait l'avant-poste de l'Europe chrétienne contre les Turcs.

Il était impossible de s'imaginer un but plus élevé, plus digne de sacrifice que celui d'une guerre contre les infidèles. Cette guerre joue, pour le projet de Georges Podiebrad et d'Antonius Marini, le même rôle que l'idée de la croisade et de la conquête de la Terre Sainte dans le projet de PIERRE DUBOIS: ni dans l'un, ni dans l'autre cas il n'y a lieu de douter de la sincérité des auteurs à l'égard des buts de leurs projets.[5]

Le projet tel que nous le connaissons, et tel qu'il a été soumis au Roi Louis XI, en 1462—63, est écrit en latin. Il porte le titre français «Traité d'alliance et confédération entre le Roy Louis XI, George Roy de Bohême et la Seigneurie de Venise pour résister au Turc».[6] Nous savons cependant que Georges avait l'intention de faire entrer dans la fédération, si possible, un plus grand nombre de princes: les rois de Pologne et de Hongrie, les ducs de Bourgogne et de Bavière. L'Empereur et le Pape, par contre, seraient tenus à l'écart. On voit le côté politique du projet, ce qui diminue évidemment sa portée internationaliste. Il offre néanmoins un grand intérêt comme étant l'un des premiers essais pour coordonner les états

[5] Comparer, sur le rôle que joue, dans la diplomatie de l'époque, le danger turc, l'opposition aux infidèles, ce que l'on appelle *materia christiana*, MAULDE-LA-CLAVIÈRE, La diplomatie au temps de Machiavel (Paris 1892—93), I, p. 69—90, et DJUVARA, Cent projets de partage de la Turquie. Paris, 1914. — Voir aussi plus loin, Chap. X.

[6] Imprimé dans les «Mémoires de Commines», ed. LENGLET DU FRESNOY, Londres et Paris, 1747, II, pp. 424—34, et nouvellement chez SCHWITZKY, l. c., pp. 49—60. — Je cite ce dernier texte, dont le latin est très imparfait et rempli de fautes; c'est également le cas du texte chez Lenglet, qui fait observer, du reste: «Ce Traité est imprimé si imparfaitement dans le *Corps Diplomatique du Droit des Gens*, Tome III, Partie 1 page 315 que j'ai cru devoir le donner ici avec plus d'exactitude, et le double plus ample qu'il n'est dans le susdit ouvrage. Le texte est tiré du Vol. 760 des MSS de M. Dupui, aujourd'hui chez Mr. Joli de Fleuri, Procureur Général au Parlement.» — Ce n'est en effet que les formules de ratification qui se trouvent dans le Corps diplomatique de DUMONT. MARKGRAF, l. c. pp. 280—85, donne une analyse détaillée et fidèle du projet.

d'Europe et pour organiser leur coopération autour d'une entreprise commune.

Le projet débute par une introduction rédigée dans un style déclamatoire et prolixe: Quel est l'état déplorable de la Chrétienté, qui comptait jadis cent dix-sept états, et qui en compte à peine seize maintenant. L'infidèle Mahomet a commencé par la séduction de la petite nation arabe; on ne l'a pas arrêté à temps, et il a fini par conquérir les parties les plus riches de l'Asie et de l'Afrique; enfin les abominables Turcs ont conquis d'abord l'Empire grec, puis un grand nombre de provinces chrétiennes. Il est probable que Dieu a voulu punir nos péchés par ces grands désastres; il faut méditer sur les moyens de trouver comment le Seigneur peut être apaisé. «Nous savons que nous ne pouvons rien faire qui convienne mieux à notre sainteté, qui soit plus conforme à notre intégrité, rien de plus glorieux que de nous efforcer afin qu'une véritable, pure et ferme paix, union et charité soit faite entre les chrétiens, et que la foi chrétienne soit défendue contre les abominables Turcs».[7]

Le principe de la paix est celui que nous avons rencontré chez Pierre Dubois: la paix entre les chrétiens, tandis que les infidèles en sont non seulement exclus, mais la guerre contre eux est considérée comme étant le devoir suprême; c'est justement pour leur faire la guerre qu'il faut créer la paix chrétienne; la paix pour ainsi dire n'est qu'un moyen pour faire la guerre. Chez Georges aucune déclaration de principe contre la guerre; elle serait du reste mal placée dans un projet de convention internationale entre les princes.

L'introduction est rédigée dans la forme d'une déclaration au nom du Roi Georges seul, alors que la convention proprement dite comporte logiquement plusieurs contractants.

Les deux premiers articles stipulent une vraie et sincère fraternité

---

[7] Scimus quod sanctimoniae nostrae nihil religiosius, integritati nil congruentius et laudi nil gloriosius efficere poterimus quam dare operam quod vera, pura et firma pax, unio et charitas inter christianos fiat, et fides Christi adversus immanissimum Turchum defensetur. Schwitzky, l. c., p. 50.

entre les parties contractantes et l'assistance réciproque en cas d'attaque. La fédération a donc le caractère d'une alliance défensive, et on ne trouve aucune disposition qui limiterait cette assistance au seul cas où le Turc serait l'ennemi.[8]

L'art. 3 porte que des crimes qui seraient commis contre la paix mutuelle par les sujets des Etats contractants ne compromettraient pas l'alliance; ils seront poursuivis par voie judiciaire, et si la poursuite est négligée par le souverain du malfaiteur, il y aura recours devant la Cour fédérale (coram Parlamento seu Consistorio).

Ce sont surtout les articles 4 et 5 qui sont importants au point de vue de notre sujet.

L'art. 4 suppose le cas qu'un des états fédérés soit attaqué sans provocation par une puissance en dehors de la fédération. Alors le pouvoir fédéral («congregatio nostra subscripta») enverra, à frais communs, des délégués à un endroit commode, dans le but, soit de faire élire des arbitres par les parties, soit de les persuader à faire régler leur différend par un juge compétent ou par le pouvoir judiciaire de la fédération.[9]

La procédure esquissée ici rappelle celle instituée par la Convention de la Haye en vue de provoquer une médiation entre deux puissances en conflit, ou plutôt la disposition de l'art. 48, imposant

[8] «Art. 1er . . . potius unus alium contra omnem hominem viventem, ses (ɔ: seu?) nos vel aliquem ex nobis de facto et absque legitimo edicto hostiliter invadere molientem, juxta continentiam et tenorem capitulorum scriptorum juvabimus.» Schwitzky, l. c., p. 52.

[9] Quarto. volumus, quod si forte per aliquem seu aliquos extra hanc conventionem charitatem et fraternitatem expetentes a nobis, non lacessitos et provocatos cuiquam ex nobis bellum inferretur, seu inferri contingeret quod minime verendum existimatur hac amicitia et charitate subsistente, tunc congregatio nostra subscripta nomine omnium in hoc foedere existentium, communibus nostris expensis, etiam a Collega nostro oppresse (ɔ: oppresso? expresse?) non requisita Oratores suos solemnes ad sedanda scandala pacemque componendam, illico debet ad locum partibus accomodum et ibidem in praesentia partium dissidentium vel Oratorum suorum pleno mandato suffultarum (ɔ: suffultorum?) omni opera et diligentia dissidentes ad concordiam et pacem, si amice fieri poterit revocare, vel ut arbitros eligent (eligant?), vel coram Judice competenti, vel Parlamento seu Consistorio subscripto de jure certent, inducere. Schwitzky, p. 52—53.

le *devoir* aux états signataires de rappeler aux parties que la Cour d'arbitrage leur est ouverte.

L'article institue même une sanction: si par la faute de l'Etat attaquant la paix ne peut être rétablie, les membres de la fédération viendront en aide à leur associé, en l'appuyant pécuniairement.

L'art. 5 n'est pas moins important. Il institue le même procédé pour le cas où les états en conflit seraient tous les deux étrangers à la fédération. Celle-ci devient par cette disposition plus qu'une alliance défensive; elle devient une association d'états en vue d'assurer la paix dans la Chrétienté,[10] un «Concert européen» aux visées générales.

L'art. 6 met hors la loi dans tous les états fédérés quiconque troublerait l'état de paix ainsi institué; il sera puni comme «violateur de la paix générale». Aucun sujet ne doit lui donner sauf-conduit ni protection (Art. 7); les contrevenants seront punis comme les malfaiteurs eux-mêmes (Art. 8).

Ici se termine la première partie du projet, celle qui définit le but de la fédération et en expose les moyens d'action. Elle est décidément pacifiste, sinon — nous venons de le dire — tout-à-fait internationaliste: elle vise l'établissement de la paix non seulement au sein de la fédération elle-même, mais elle se propose de la faire prévaloir au dehors, et elle indique des moyens amiables et judiciaires pour régler les conflits éventuels.

La seconde partie du projet expose la constitution de la fédération. Elle débute par quelques considérations d'ordre général, mais d'esprit tout-à-fait moderne. Une paix durable ne peut être fondée que sur la justice.[11] Puis la nécessité d'un pouvoir judiciaire est développée, institution qui puisse renouveler la loi, quand elle de-

[10] «. . . . inter reliquos Christi fideles de hoc foedere non existentes etiam pax vigeat.» Schwitzky, p. 53.

[11] Verum cum pacis cultus a iustitia et justitia ab illo esse non possit, et per justitiam pax gignitur et conservatur, nec sine illa nos et subditi nostri in pace subsistere poterimus, ob id rei paci justitiam annectimus. Schwitzky, p. 54.

vient caduque et surannée, qui puisse créer le nouveau droit «du sein de la nature»[12] — une expression qui semble comme une sorte d'introduction à un traité sur le droit naturel du 17e siècle. Un «consistoire» doit donc être créé, d'où «comme d'une fontaine les ruisseaux de la justice puissent couler de toutes parts.»[13]

Le «consistoire», ou, comme nous dirions, la Cour internationale, doit être organisé par la congrégation ou, le cas échéant, par la majorité de celle-ci.[14] Il faut en effet insister sur cette particularité que le projet fait toujours prévaloir la majorité, ce qui veut dire que d'après les catégories juridiques la fédération prévue par le projet, serait plutôt un état fédératif («Bundesstaat») qu'une union d'états souverains et indépendants. C'est ce qui ressort encore plus clairement de l'art. 15, qui règle la constitution de la fédération. Elle entrera en vigueur le dimanche *reminiscere* 1464, lorsque les délégués des Etats se réuniront à Bâle afin de constituer dans cette ville, pour une première période de cinq ans, le Conseil dirigeant[15] de la fédération; pendant une deuxième période de cinq ans le siège se trouvera en France, puis en Italie etc. Nous ne pouvons entrer dans les détails de l'organisation projetée de la fédération. Il faut cependant noter que d'après l'art. 15 le «Collège» aura une juridiction «volontaire et contentieuse» sur tous les princes ainsi que sur leurs sujets, et enfin sur tous ceux qui l'invoqueraient[16] — compétence qui ne semble guère laisser grand'chose au Consistoire, qui est la Cour fédérale proprement dite. Il est possible que l'auteur du projet ait

[12] «De naturae gremio nova jura producere.» l. c., p. 54.

[13] . . . a quo velut a fonte justiciae rivuli undique deriventur. l. c., p. 55.

[14] Quod quidem judicium ordinabitur in numero et qualitate personarum et statutorum, prout subscripta nostra Congregatio, vel major pars eiusdem, concluserit et decreverit. l. c., p. 55.

[15] Cette institution est appelée «corpus, universitatem seu collegium verum» (p. 57), mais immédiatement après elle est intitulée «Congregatio» — le nom qui sert généralement pour indiquer la fédération tout entière.

[16] Habeat etiam dictum Collegium, in nos omnes et nostros subditos eosque qui eundem prorogaverunt Jurisdictionem voluntariam et contentiosam una cum mero et mixto Imperio. l. c., p. 57.

confondu les expressions «consistorium» et «collegium». Nous avons déjà vu que le mot «Congregatio» est employé pour désigner tantôt toute la fédération, tantôt le Conseil dirigeant de celle-ci. D'une manière générale, les distinctions ne sont pas nettement établies, et le projet donne l'impression d'être quelque peu improvisé. Il serait peut-être injuste d'insister trop sur les contradictions, dont à vrai dire il y a plusieurs; il vaudra mieux s'en tenir aux idées générales.

La fédération est *ouverte* — disposition essentielle (Art. 10), parce qu'elle sauvegarde le caractère internationaliste de la fédération. Il paraît qu'une simple déclaration d'adhésion suffirait; un véto des autres à cet égard n'est pas prévu.

L'art. 11 définit le but de la fédération, qui est la guerre contre les Turcs. La direction en est confiée à la Congrégation (Art. 12), qui décide par majorité comment la guerre doit être faite; toute décision de cette autorité doit être exécutée sans aucun délai (Art. 14). Le projet prévoit même des sanctions pénales, notamment au cas où les contributions en argent, imposées par la Congrégation, ne seraient pas versées; on aura d'abord recours aux juridictions fédérales[17], puis, le cas échéant, à une exécution militaire de la part des autres membres de la fédération[18] — disposition qui nous montre à nouveau combien est rigide la constitution de la fédération.

L'organisation du suffrage a un certain intérêt; avec raison elle a été rapprochée de celle employée au Concile de Constance.[19] On votera par nation, en attribuant une voix au Roi de France ensemble avec les autres princes de la «Gaule», une seconde aux Rois et Princes d'Allemagne, une troisième au Doge de Venise, ensemble avec les Princes et les Communes d'Italie.[20] Des dispositions détaillées

---

[17] coram Parlamento seu Judicio. l. c., p. 58.

[18] — — — ut dictam pecuniam, damna et interesse manu militari, ab eo et subditis suis requiramus et extorqueamus in usus communes Congregationis, ut praefertur, convertendos. ibd.

[19] SCHWITZKY, l. c., pp. 23—25; cp. plus haut p. 80.

[20] Fait curieux à noter: l'auteur du projet, le Roi Georges, ne se nomme pas

règlent les votes au sein d'une «nation», ce qui ne nous intéresse guère ici.

L'art. 19 du projet parle du pape et de ses rapports avec la fédération. Le souverain Pontife n'a qu'une situation très effacée dans le projet du roi hérétique: il sera prié d'approuver les dispositions économiques du projet — il s'agissait en effet d'approprier les *dîmes* en faveur de la croisade contre les Turcs —; il sera chargé de faire la paix entre les princes ecclésiastiques et ceux qui n'appartiennent pas à la fédération; enfin il prendra l'initiative de construire une flotte italienne pour la croisade contre les Turcs.

Il est intéressant de noter que le projet ne mentionne pas une seule fois l'empereur, ni le Saint-Empire. On dirait qu'ils sont inexistants pour Georges. Nous savons cependant que son ambition était dirigée vers la couronne impériale;[21] et son silence à l'égard de l'Empire devient donc suspect. Ce silence nous montre, avec d'autres circonstances, que ce projet devait servir surtout des visées politiques. Mais il est toujours intéressant de constater que dans ce projet international, pas plus que dans le traité de Pierre Dubois, il n'y a de place pour un *Empereur* — prince qui d'après les traditions de son titre serait supérieur aux autres princes, maître du monde dans les choses temporelles, comme l'est le pape dans les choses spirituelles.

La constitution de la fédération projetée par Antonius Marini, et lancée au nom de Georges Podiebrad, est, on le voit, sur plusieurs points bien plus détaillée que celle esquissée par Pierre Dubois. Chez celui-ci on ne rencontre que des idées, souvent confuses; chez Antonius Marini, on trouve des stipulations, des précisions, des détails. Il faut dire, cependant, que même ce dernier projet n'est pas partout explicite: nous avons vu que les désignations des différentes institutions ne sont pas toujours nettes; souvent des mots différents sont

---

personnellement ici, alors que ses deux principaux partenaires sont expressément nommés.

[21] Voir plus haut, p. 109.

employés pour désigner la même institution; parfois le même mot désigne des institutions différentes.

On n'a donc pas le droit d'être surpris de ce que le projet n'ait guère eu d'influence: il n'y a aucun rapport qui le relie aux projets internationalistes postérieurs, et que nous étudierons plus tard. Il souffre du reste d'un vice fondamental, que nous avons mentionné déjà: il avait une visée politique. Pour Georges aussi bien que pour Louis XI, auquel il adressa son projet, le but idéal, la lutte contre les Turcs, n'était que secondaire. Ils ont visé une domination de l'Europe:[22] Louis XI l'empire occidental, Georges l'empire oriental. Le roi hussite a rêvé la couronne de Constantinople réunie à la couronne impériale d'Allemagne, et son projet de pacification européenne n'était qu'une annexe de ses plans politiques.[23]

Le projet a donc mérité l'oubli complet auquel il a été condamné. Il a cependant son intérêt par ce qu'il posa nettement un problème qui n'a cessé de s'imposer depuis: la coordination dans la paix des états souverains de l'Europe.

Aurait-on le droit d'insister sur ce fait que les auteurs des deux projets de pacification qui nous ont occupé, Pierre Dubois et Antonius Marini, ont été de nationalité française? Nous le croyons.

La base même de leurs projets, leur idée fondamentale, c'est cette souveraineté nationale de laquelle la France avait été appelée à être le champion par son opposition tant à l'Empire universel qu'à l'Eglise universelle. Nous verrons que nombre de successeurs de ces deux précurseurs seront également des français, surtout au XVIIe siècle, quand reparaîtront de nouveau, après un intervalle de plus d'un siècle, les projets de paix universelle.

---

[22] Markgraf, l. c., pp. 286—87, rappelle la réunion d'Erfurt entre Napoléon et Alexandre.

[23] Comp. sur l'histoire postérieure du projet, qui se termine par la conclusion d'un traité d'amitié entre Louis XI et Georges, à Dieppe, le 18 juillet 1464, ter Meulen, l. c., pp. 120—23, et les références y citées. — Cette histoire n'intéresse pas notre sujet.

Au demeurant il faut signaler, au début du XVIe siècle, un traité international qui est fait pour retenir notre attention.

§ 4. LA «PAIX UNIVERSELLE» DU 2 OCTOBRE 1518.

Nous avons vu que ce fut le danger turc qui forma la base, ou, si l'on veut, le prétexte du projet de confédération de Georges Podiebrad de l'an 1464. Encore au commencement du 16e siècle la «materia christiana» joue un rôle si grand qu'elle peut servir de point de départ à une convention dont l'initiative appartient au pape Léon X lui-même,[1] et qui fut conclue par les trois jeunes monarques qui pendant une génération étaient destinés à jouer les rôles les plus remarqués sur la scène politique européenne: j'ai nommé Henri VIII d'Angleterre, François 1er de France et Charles 1er d'Espagne, plus tard l'Empereur Charles-Quint. Ce n'est pas la «materia christiana» de ce traité qui le rend remarquable, ce sont les dispositions qu'il comporte visant une pacification générale en Europe.

Nous nous trouvons à l'époque des guerres d'Italie; les alliances se font et se défont; les horreurs des guerres continuelles désolent l'Europe. Léon X avait lancé, le 7 mars 1517, une bulle ordonnant une trêve de cinq ans à l'Europe chrétienne, et il avait soumis aux Cours européennes un projet d'expédition contre les Turcs. A Cambrai les envoyés de l'Empereur Maximilien, de François premier et du jeune Charles d'Espagne avaient discuté le projet de croisade, et le 11 mars 1517 les trois monarques avaient conclu un traité[2] établissant une protection réciproque de leurs états et prévoyant une croisade contre les Turcs. Il est probable que la dernière disposition n'était que de style. En tout cas le ministre anglais WOLSEY, arché-

---

[1] Voir pour les efforts de Léon X visant l'organisation d'une croisade, DJUVARA, Cent projets de partage de la Turquie (Paris, 1914), pp. 51 ss; TER MEULEN, l. c., pp. 128 ss.

[2] DUMONT, Corps diplomatique, IV, p. 256.

vêque d'York et plus tard cardinal, avait d'autres visées. Il craignit de voir son pays isolé. Il chercha une entente avec la France, mais inspiré d'une part des idées généreuses des humanistes, s'appuyant, d'autre part, habilement sur les suggestions du pape, qui, soit dit entre parenthèses, le détestait, au sujet de la croisade contre les Turcs, Wolsey réussit à gagner la France par la cession de Tournai. Le 2 octobre 1518 fut signé à Londres une «Ligue contre le Turc» entre François et Henri, consacrant le principe d'une paix universelle, à laquelle tous les princes chrétiens seraient invités à adhérer, et deux jours plus tard ce traité fut complété par deux autres accords, l'un arrangeant un mariage entre Mary, fille de Henri, alors âgée de deux ans et le Dauphin nouveau-né, l'autre cédant Tournai à la France contre une somme de six cent mille couronnes en or.[3]

Ce fut un grand triomphe diplomatique pour Wolsey. Le pape, qui avait pris l'initiative de la pacification, se trouva relégué au second plan. Il adhéra cependant à la convention, comme le fit aussi le Roi d'Espagne. Mais l'Angleterre joua le rôle de pacificateur et d'arbitre de l'Europe. En effet ce fut dans ce rôle que Wolsey vit pour l'Angleterre la garantie d'une influence permanente sur les affaires de l'Europe.

Malheureusement la «pacification» ne fut que de très courte durée. L'Empereur Maximilien en fut enragé, parce qu'elle bouleversa ses plans en Italie; il n'arriva pas à faire dissoudre la confédération, mais sa mort, survenue le 12 janvier 1519, en ouvrant la succession impériale, mit aux prises les trois jeunes princes qui l'avaient conclue. Leur rivalité pour la couronne des Empereurs romains créa de longs conflits irrémédiables entre eux.

Le traité de paix universelle n'a donc qu'un intérêt théorique. Il vaut cependant la peine de l'étudier de près, non seulement comme

[3] Le traité du 2 octobre se trouve dans Dumont, Corps diplomatique, IV, p. 266, ceux du 4 octobre ibd. p. 269 et p. 275. – Comp. Hill, History of Diplomacy, II, pp. 306–8. — Political History of England (Longmans) V (1906), by H. A. L. Fisher, pp. 203–4.

le symptôme d'un certain sentiment de solidarité européenne, ou disons plutôt chrétienne; mais aussi à cause de quelques-unes des dispositions qui trahissent un esprit internationaliste rare à cette époque. Il faut retenir que ce traité est plus qu'un *projet*. C'est un instrument diplomatique ratifié par trois monarques puissants. Il est assez surprenant que ce document n'ait pas trouvé une attention plus grande auprès des jurisconsultes et des historiens de la diplomatie européenne.[4]

Le traité débute en exposant l'objet de la ligue; en première ligne il s'agit de la guerre contre les Turcs, mais d'autre part «la paix universelle tant désirée et si nécessaire» en serait la conséquence. Entre le pape, l'empereur, les rois d'Angleterre, de France et d'Espagne est conclue «bona, sincera, vera, integra, perfecta, fidelis, et firma Amicitia, Unio, Liga, Intelligentia, Confoederatio, et Pax, per Terram, Mare et Aquas dulces, Portus Maris et ubique locorum, futuris temporibus perpetuo duratura» — l'abondance des mots, d'ailleurs caractéristique du style des chancelleries de l'époque, est évidemment destinée à confirmer la force des engagements conclus. La ligue n'est pas dirigée exclusivement contre le Turc; elle sera une fédération perpétuelle et offrira des garanties contre toute agression et une perturbation de la paix quelconque: «. . . contra Invasores, Perturbatores, et Hostiles Aggressores quoscunque, praedicti Confoederati omnes et singuli eorum perpetuis futuris temporibus erunt amici amicorum et inimicorum inimici». La garantie se trouve consacrée par la disposition suivante: Si l'un des fédérés devient l'objet d'une agression, les autres fédérés offriront des représentations diplomatiques, et au cas où ces représentations ne produiraient pas d'effet, ils se déclareront tous les ennemis de l'agresseur après le délai d'un mois, et ils envahiront son pays dans le délai d'un second mois, chacun à ses frais. Le cas échéant les flottes entreront en action, et les fédé-

[4] Hill ne donne pas de référence à ce traité; alors qu'il renvoie aux deux traités du 4 octobre, qui sont beaucoup moins intéressants.

rés accorderont également le libre passage pour les troupes destinées à l'exécution militaire.[5] — La fédération est ouverte. — Non seule-

[5] . . . . si posthac aliquis praefatorum Confoederatorum, aut in hoc Foedere comprehensorum, seu alius quicumque . . . potenti, valido et magno exercitu, vel alio quovis modo, directe vel indirecte, Regna, Patrias, Terras . . . Oppida, Territoria, sive alia loca quaecumque, . . . hostiliter invaserit, vel perturbaverit, aut invadi seu perturbari procuraverit . . .; tunc, et in eo casu, Princeps invasus cupiens habere suppetias dictorum Confoederatorum pro sua defensione, ut praedicitur, tenebitur admonere et requirere omnes et singulos Confoederatos . . . super hujusmodi invasione. Qui super hoc certiores effecti, et, ut praemittitur, admoniti et requisiti, tenebuntur unanimiter et unico consensu, una cum ipso requirente, Regem, Principem, aut alium quemcunque, sive de dictorum Confoederatorum numero fuerit, sive non, sic invadentem . . . per Oratores, Literas, sive Nuncios suos monere et requirere, monebitque et requiret eorum quilibet, ut ab hujusmodi hostili invasione et Guerra, sive procuratione ejusdem, totaliter desistat, vel desistant . . . et pro dictis sic attentatis, et damnis exinde subsecutis, condignam rependet emendam et satisfactionem . . . Quod si illico et absque mora facere recusaverit, vel recusaverint . . . tunc omnes et singuli Confoederati infra mensem ex tunc proxime sequentem, se Hostes et inimicos Regis, Principis, Potentatûs, sive Communitatis sic invadentis, aut invasionem hujusmodi fieri procurantis, et eorundem utriusque invasionem aut procurationem hujusmodi facientis, publice et expresse declarabunt et manifestabunt; . . . . ac intra duos menses ex tunc proxime et immediate sequentes ad summum . . . Regna . . . Regis invadentis . . . sive de dictorum Confoedèratorum numero fuerit, sive non, ab ea parte quae sibi propinquior existit, vel quâ id commodius fieri posse visum fuerit, unanimiter unicoque consensu ingredientur et hostiliter invadent . . . .

Item conventum . . . est quod si Rex . . . habeat, teneat, et possideat Terras, Dominia, Loca maritima, Portus, aut Littora, Mari Gallico, Hispanico, Britannico, aut Germanico adjacentia sive contigua, tunc et in eo casu Potentissimi et Illustrissimi Angliæ, Francorum et Aragonum Reges, non solum per Terram, modo et forma suprascriptis, Guerram facient, verum etiam per Mare bellum gerent . . .

Item conventum et concordatum est, quod si alicui dictorum Confoederatorum communem Hostem, sicut praefertur . . . invadere volenti necessarium fuerit per Regna, Patrias . . . Portus Maris, aut Aquas dulces alicujus Confoederatorum praedictorum . . . ire, equitare, navigare, et exercitum ducere, Confoederatus ille ad hoc requisitus non solum liberum transitum, accessum et recessum per hujusmodi Loca absque fraude, dolo . . . . . concedet, verumetiam . . . Currus, Equos, Plaustra, Naves, Vehicula et omnis generis Victualia et alia quaecumque tanto Exercitui necessaria, dabit et subministrabit.

Item conventum . . . est, quod nullus praedictorum Confoederatorum . . . permittet Subditos suos servire in Bello alicui dictorum Confoederatorum contra alterum . . . .» DUMONT, l. c., pp. 267—68.

ment les «amis, alliés et confédérés» de toutes les parties au traité — ceux du Roi d'Angleterre et du Roi de France sont expressément énumérés dans l'accord — pourront y accéder; mais la convention reste ouverte pour toute autre puissance «pendant huit mois». Quand même toutes les autres puissances renonceraient au traité, il restera valable entre l'Angleterre et la France.

Cette analyse rapide nous permet d'apprécier l'intérêt de la Convention. La fédération projetée n'aurait été que très imparfaitement organisée, si elle avait dû jouer un rôle réel. Un agresseur éventuel ne se serait trouvé que devant des membres *isolés* de la fédération: aucune institution commune n'est prévue, et il y aurait eu, par conséquent, grand danger de voir la fédération sombrer au moment critique par manque de cohésion.

Aucune tentative non plus pour décider le critère d'une agression. Les auteurs du traité ont voulu voir ce critère dans l'invasion ou dans d'autres actions hostiles. Il est superflu d'insister sur le caractère très vague de ce critère. Dans toutes les guerres on a disputé de la question de savoir laquelle des deux parties avait été l'agresseur; il n'y a pas d'autre moyen juridique de décider cette question que d'imposer le devoir d'une déclaration expresse, si, oui ou non, on est prêt à soumettre le litige à une procédure amiable.

D'autre part il faut rendre hommage à l'idée de faire des «représentations diplomatiques» avant l'ouverture des hostilités éventuelles. Il y aura ainsi une occasion importante de provoquer une conciliation, le cas échéant par la menace d'ouvrir la guerre. Mais l'absence de toute stipulation d'arbitrage, même pour les litiges pouvant s'élever entre les fédérés eux-mêmes est étonnante.[6] Il est évident que les auteurs du traité n'étaient pas versés dans les traditions

---

[6] Les rois d'Angleterre et de France avaient conclu en 1475 un traité d'arbitrage, valable pour trois ans, et renouvelé d'abord en 1478, puis pour 100 ans «post mortem primo nostrum decedentis», en 1479. — Notre traité ne contient aucune référence à cette stipulation, qui, paraît-il, a été oublié d'autant plus facilement que de nouvelles dynasties étaient arrivées au pouvoir dans les deux pays. —

tions de l'arbitrage international comme Pierre Dubois et Georges Podiebrad. Ils représentaient les grandes puissances naissantes et nous allons voir tout-à-l'heure que ces puissances ne favorisaient guère l'arbitrage international.

A tout prendre, le «traité de paix universelle et perpétuelle» du 2 octobre 1518 n'est guère imbu d'esprit pacifiste, et il ne faut pas trop déplorer qu'il ait obtenu une existence si éphémère.

§ 5. L'ARBITRAGE INTERNATIONAL AU MOYEN-AGE.

Les lecteurs modernes des projets de Pierre Dubois et de Georges Podiebrad seront peut-être étonnés par le grand rôle que joue l'arbitrage dans l'organisation prévue par ces projets. On croit généralement que l'arbitrage international est une institution toute moderne. Nous avons parlé de la pratique de l'arbitrage chez les Hellènes; une étude approfondie des documents diplomatiques de l'époque de nos deux auteurs nous apprend le rôle très important joué par l'arbitrage dans les rapports internationaux pendant les derniers siècles du moyen âge.[1] Nous rencontrons non seulement des traités généraux d'arbitrage, ou des compromis conclus pour des cas isolés, mais aussi de nombreuses sentences arbitrales.

Une analyse détaillée de ce chapitre instructif de l'histoire du Droit international nous mènerait trop loin, et dépasserait les limites du présent ouvrage. Quant aux détails, nous nous bornons à renvoyer au remarquable travail de M. NOVACOVITCH.

Dans l'ordre d'idées que nous poursuivons, il s'agit, d'une part,

---

Texte du traité de 1479, RYMER, Foedera (Ed. secunda), Tom. XII (Londres 1727). Réf. chez KOHT, Freds-tanken i Noregs-sogo, p. 23.

[1] Voir NOVACOVITCH, Les compromis et les arbitrages internationaux du XIIe au XVe siècle, Paris, 1905. — La deuxième partie de cette étude donne une analyse de plus de 150 compromis et cas d'arbitrage depuis 1147 jusqu'à 1475. Le relevé n'est pas complet; il serait intéressant de le voir compléter.

d'insister sur les traits généraux qui caractérisent l'arbitrage international à cette époque: la pratique de la solution pacifique des conflits internationaux est une manifestation des tendances vers un régime international basé sur le Droit — tendances que nous essayons de dégager. D'autre part, il est intéressant de relever dans la pratique des états maint détail caractéristique des projets que nous venons d'analyser.

D'abord, comment expliquer la fréquence des clauses compromissoires figurant dans les traités; des compromis isolés; des cas d'arbitrage? Le fait paraît tout-à-fait paradoxal: l'époque est guerrière, et pourtant on pratique beaucoup la solution amiable des conflits.

Ces contradictions sont fréquentes au Moyen-Age; elles en constituent une des particularités. Nous avons vu que la Papauté, aussi bien que l'Empire, émet des prétentions exorbitantes. Tous deux ambitionnent une domination universelle sans se laisser gêner le moins du monde par le fait que toute base réelle leur fait défaut pour semblable prétention.

On pourrait certainement relever des contradictions analogues à d'autres époques, et même à la nôtre. Que dira la postérité de la contradiction par trop évidente entre les phrases sonores des hommes politiques et les imperfections des moeurs parlementaires?

Toujours est-il que rarement ces contradictions entre les professions et les moeurs ont été plus évidentes qu'au Moyen-Age, jamais elles n'ont moins gêné les consciences. Et, pour revenir à notre sujet propre, peut-être la fréquence des guerres devait-elle tout naturellement provoquer un désir très vif de trouver un procédé pacifique pour solutionner les conflits.

Il faut se rappeler qu'on ne connaissait pas encore la diplomatie comme un élément permanent de la vie internationale. Les commissions d'arbitrage, les clauses compromissoires représentent une tentative pour instituer une alternative au procédé violent de la guerre. — C'est ce qui explique aussi que l'arbitrage pendant cette époque

présente tant de variétés. Il n'est pas toujours — tant s'en faut — considéré comme un moyen juridique. L'arbitre agit le plus souvent en «amiable compositeur» du différend, il a presque le caractère d'un diplomate tâchant de trouver une solution intermédiaire.[2] Dans le même ordre d'idées, il convient de souligner ce fait, que l'arbitrage n'est pas toujours une alternative à la guerre: souvent c'est le moyen de liquider les suites d'une guerre. On ne procède pas à la conclusion d'une paix par des négociations diplomatiques: on charge un arbitre de fixer les conditions de la paix.[3]

Mais comment la fin du moyen âge est-elle arrivée à faire de l'arbitrage un moyen pour ainsi dire régulier de vider les conflits? Il y a en moyenne un cas d'arbitrage ou un compromis tous les deux ans pendant les trois siècles écoulés entre 1147 et 1475.

Plusieurs circonstances y ont contribué. M. Novacovitch, en suivant les auteurs qui ont étudié avant lui le problème de l'arbitrage international, rappelle que le droit romain n'a connu l'arbitrage que comme institution du droit privé. Or, la jurisprudence du Moyen-Age ne distingue pas entre le droit public et le droit privé. C'est même le trait caractéristique de la féodalité de confondre ces deux domaines, et c'est ainsi que l'arbitrage a pu devenir une procédure usitée pour la solution de conflits entre les princes, représentants des états. Et il ne faut pas croire qu'au point de vue du *droit*, le Moyen-Age ait vu une opposition entre la guerre et l'arbitrage. Pour notre époque la guerre est la négation du droit, parce qu'affirmation de la force. Pour le Moyen-Age la guerre était avant tout un jugement divin,[4] une extension du duel judiciaire. Par conséquent, si l'on recourt à l'arbitrage pour vider les conflits, ce n'est pas tant par principe, afin de trouver une solution sur la base du droit, c'est surtout afin d'éviter les ravages et les malheurs de la guerre.

Il est évident que ce dernier point de vue prévaut surtout au

---

[2] Novacovitch, ouvrage cité, pp. 36—37.

[3] ibd.. p. 38.

[4] Comp. ce que dit à ce sujet Dante, plus haut p. 75.

sein de la nouvelle classe sociale qui se formait lentement au sein de la société féodale du moyen âge: la classe bourgeoise. Aussi voyons-nous partout les villes, qui furent en Italie et en Allemagne des états semi-indépendants, instituer l'arbitrage dans leurs «Paix publiques», «Landesfrieden», comme le moyen régulier de vider les conflits.[5] L'intérêt du commerce leur faisait un devoir impérieux d'éviter autant que possible la rupture des relations pacifiques.

Nous sommes ainsi amenés à parler des conditions générales politiques qui ont favorisé la pratique de l'arbitrage international pendant cette époque. Les conditions que nous venons d'énumérer n'y auraient pas suffi à elles seules; elles ont été complétées par un fait capital: la coëxistence d'états à peu près égaux, l'absence de Grandes Puissances. C'est la même particularité qui a favorisé dans le monde hellénique de l'Antiquité le développement de la pratique de l'arbitrage, sur lequel nous avons déjà insisté.[6]

En Europe, à la fin du Moyen-Age, comme en Grèce, avant la domination étrangère, nous trouvons une multitude de petits états à peu près égaux en puissance. Il est vrai que la guerre est, dans les deux milieux, un phénomène pour ainsi dire quotidien. Mais les états ne possèdent pas toujours la force suffisante pour faire la guerre, et l'intérêt leur conseille de l'éviter autant que possible, car l'issue en serait bien aléatoire, étant donné l'équilibre des forces en présence.

Ainsi toute une série de causes ont contribué à donner à l'arbitrage international une large place pendant les derniers siècles du Moyen-Age. Ce sont les conditions politiques qui sont les plus importantes. Aussi voit-on cette évolution prendre fin brusquement,[7] comme suite de la modification de ces conditions.

---

[5] Novacovitch, pp.16—17.

[6] Plus haut, pp. 24—26.

[7] «Les compromis sont plutôt rares au XIIe siècle, ils deviennent plus fréquents au XIIIe, ils abondent au XIVe et dans la première moitié du XVe, pour disparaître brusquement ensuite.» Novacovitch, l. c., p. 18.

La formation des Grandes Puissances vers la fin du XVe siècle fut un évènement décisif sous ce rapport. Il est vrai que nous retrouvons quelques cas isolés d'arbitrage pendant les siècles suivants, mais ils sont rares, et il paraîtrait surprenant, si l'arbitrage avait donné des résultats satisfaisants avant 1500, qu'on l'eût si vite désappris.

C'est que les Grandes Puissances n'aiment pas la solution juridique des conflits. M. NOVACOVITCH fait observer que même pendant les siècles dont il a étudié l'histoire, «l'arbitrage est plutôt rare entre les grands états».[8] Aux temps modernes proprement dits, depuis la Réforme jusqu'à Waterloo, ils ont non seulement décliné d'y recourir pour leur propre compte, mais ils ont voulu régler par leurs décisions même les litiges entre les petits Etats. C'est ainsi que s'explique le fait profondément triste du service d'anti-chambre des princes allemands auprès de Louis XIV.

Il faut sincèrement regretter que l'évolution de la pratique de l'arbitrage international ait si brusquement pris fin. Mais il est évident que tant qu'elle durait, elle devait exercer une forte influence sur les esprits orientés vers la solution du problème de l'organisation. C'est évidemment sur cette pratique que se basent les deux projets, celui de Pierre Dubois et celui de Georges Podiebrad. Nous l'avons dit déjà: nombre de détails de l'organisation prévue par ces deux plans de pacification sont puisés directement dans la pratique contemporaine.

Ainsi les tribunaux d'arbitrage ont souvent le caractère de commissions mixtes, tout comme chez Pierre Dubois. Par un compromis du 25 septembre 1177, Louis VII de France et Henri II d'Angleterre conviennent de soumettre à une commission composée de six évêques et de six barons, désignés de moitié par chaque partie, certaines contestations éventuelles. On voit la ressemblance frappante avec le projet de Pierre Dubois, et, fait très curieux, il s'agissait en

[8] l. c., p. 33.

1177 également d'une croisade, qui devait être précédée d'une pacification. — Dans un autre compromis, entre l'ordre Teutonique en Livonie et la ville de Riga (du 25 février 1304), on prévoit même une commission de vingt-quatre membres.[9] Le même chiffre se retrouve dans le compromis du 2 août 1343 entre le Roi de Danemark, Valdemar Atterdag, et le Roi de Suède, Magnus Smek.[10]

Plusieurs des traités prévoient une sorte d'appel, en tant qu'un surarbitre est désigné pour le cas où les arbitres ne tomberaient pas d'accord;[11] on trouve le pape désigné comme surarbitre par le compromis du 10 mai 1419 entre les ducs de Milan et de Gênes.[12]

Le trait le plus caractéristique peut-être de ces compromis, et des sentences que nous connaissons, est la grande place occupée par les dispositions relatives aux sanctions pénales dans les compromis — autre particularité qui se retrouve dans les deux projets que nous avons étudiés plus haut.

Les garanties d'exécution jouent un grand rôle dans les compromis depuis le 12e jusqu'au 15e siècle.[13] En 1176 les rois de Castille et de Navarre placent, chacun quatre châteaux en gage d'exécution de la sentence à rendre par le Roi d'Angleterre. Des amendes d'argent pour le contrevenant d'une sentence sont imposées dans toute une série de cas.[14] En 1285 le Roi Magnus de Suède prescrit une amende de 20 000 marks d'or pour la partie qui n'observerait pas sa sentence dans le procès entre le Roi Eirik de Norvège et les villes

[9] Novacovitch, l. c., pp. 112.

[10] ibd., pp. 122—23. — Le texte se trouve chez Rydberg, Sverges Traktater, II (Stockholm, 1883), p. 65. — Dans le traité de paix du 18 novembre de la même année entre les deux souverains, une clause d'arbitrage permanent est insérée, qui prévoit une autre organisation de l'instance arbitrale. Texte chez Rydberg, l. c., p. 92. — Cp. Koht, Freds-tanken i Noregs-sogo, Oslo, 1906, pp. 21—22.

[11] Novacovitch, p. 29, dit qu'il ne connaît pas de cas d'appel. Il est vrai qu'au point de vue strictement juridique, une instance d'appel n'est pas ainsi créée. Toutefois, en réalité c'est un nouveau tribunal qui serait institué.

[12] ibd., pp. 139—40.

[13] Voir Novacovitch, l. c., pp. 92—98.

[14] ibd., p. 94 ss.

vendiques.[15] En 1433, dans le procès entre Venise et Florence, d'un côté, et le duc de Milan, de l'autre, les parties ont consenti à une amende de 100 000 ducats d'or — somme énorme — pour la partie qui n'observerait pas la sentence.

Même la force est parfois prévue comme sanction suprême, tout comme dans les projets de Pierre Dubois ou du Roi Georges de Bohème. Le Roi de France, arbitre en 1285 dans un litige entre le Duc de Bourgogne et le Dauphin de Vienne, déclare que ce dernier ayant perdu son procès «a voulu expressément consentir dans notre présence que nous l'obligions à exécuter ce qui a été dit plus haut».[16] Dans un arbitrage de 1391—1392 entre deux ligues de villes d'Italie, les arbitres: les ducs de Gênes, la ville de Gênes et le Pape, le dernier représenté par un nonce, joindraient leurs forces à la partie qui serait trompée par l'autre.[17]

On connaît au moins un cas où la peine prévue a été appliquée.[18] Les garants de l'exécution d'une sentence contre le Comte de Hainaut ont vu leurs biens saisis par le Roi de France en 1311.

Nos deux auteurs, on le voit bien, en organisant une procédure d'arbitrage ont puisé dans la pratique de leur époque. Il est intéressant de constater que si le Roi de Pierre Dubois, Philippe le Bel, a été mêlé à cinq différents procès d'arbitrage, tant comme arbitre que comme partie,[19] le Roi Georges de Bohème, de son côté, a été partie, en 1459, dans un cas d'arbitrage; il a fait fonction d'arbitre entre l'Empereur Frédéric et le frère de celui-ci, l'Archiduc Albert

[15] l. c., pp. 109—10.

[16] « . . . voluit et expresse consensit coram nobis quod nos ad praemissa compellamus eundem.» Cité par NOVACOVITCH, l. c., pp. 95—96, d'après Dumont, Corps universel diplomatique, I, 1, p. 260.

[17] l. c., p. 96 et p. 133.

[18] Voir l. c., pp. 97—98.

[19] l. c. pp. 110—16.

d'Autriche, en 1462, et il a conclu en 1459 trois traités d'alliance, contenant ce que de nos jours on appellerait la clause générale d'arbitrage. Il a poursuivi toute une politique d'arbitrage, et il n'était pas le seul, bien que son projet nous révèle qu'il possédait à cet égard un esprit de suite qui n'était pas ordinaire.

CHAPITRE V

TRANSITION AUX TEMPS MODERNES

Trois évènements d'une importance capitale viennent clore le Moyen-Age et ouvrir l'ère moderne. La Renaissance et l'Humanisme, qui jusqu'à la fin du XVe siècle sont des phénomènes italiens, franchissent les Alpes et deviennent des facteurs importants de l'évolution *européenne*. — Les grandes découvertes géographiques déplacent le centre du commerce international: l'océan Atlantique devient le bassin principal des échanges maritimes au lieu de la Méditerranée; des conditions nouvelles sont ainsi créées pour le développement politique, des bases nouvelles posées pour la puissance des princes, des objets nouveaux offerts à leurs convoitises. — Enfin les victoires remportées par la Réforme religieuse dans l'Europe centrale et occidentale détruisent irrévocablement l'unité religieuse du Moyen-Age.

Quelle influence ces évènements ont-ils exercée sur l'évolution politique? Quels problèmes ont-ils posés dans l'ordre d'idées qui nous occupe? Un départ nouveau a-t-il été créé pour le développement des idées internationalistes? La question de la guerre et de la paix est-elle envisagée du même point de vue qu'au Moyen-Age?

Afin de pouvoir répondre à ces questions il convient d'envisager rapidement les trois évènements dont nous venons de parler.

Renaissance italienne — Humanisme européen. — Sous plusieurs

rapports l'ensemble intellectuel, artistique, politique et moral, appelé généralement du nom de Renaissance, change de caractère en devenant européen: l'atmosphère nouvelle le modifie profondément.

C'est l'aspect politique du mouvement qui nous intéresse ici. L'idéal politique des Italiens de la Renaissance, s'est l'Etat en tant que création consciente d'un prince, façonnant la société et l'organisation politique de l'Etat, afin que l'ensemble corresponde à ses besoins et à sa volonté[1]. L'Etat devient une individualité, presque une personnalité. Ainsi, dans le domaine politique nous retrouvons la même tendance de la Renaissance italienne qui se manifeste partout — dans les arts, dans la philosophie, dans les sciences et dans les lettres, avant tout dans les moeurs — tendance individualiste et libératrice, qui s'oppose à l'idéal d'uniformité et d'universalité qui avait dominé le Moyen-Age. L'Etat, création et expression d'une personnalité consciente, doit s'émanciper de la tutelle des institutions internationales: l'Etat devient un rebelle qui s'insurge aussi bien contre l'Empire «romain» que contre l'Eglise universelle.

On voit comment ces idées devaient nécessairement accentuer l'évolution vers l'établissement de l'Etat souverain, que nous avons déjà signalée.[2] Les méthodes nouvelles de gouvernement si savamment perfectionnées par les tyrans italiens: organisation financière, administration intérieure, développement du bien-être matériel,[3] ont servi de modèles aux princes européens; elles ont été pour beaucoup dans l'évolution de la monarchie absolue des temps modernes.

Cette évolution vers une concentration des forces intérieures de l'Etat aux mains du prince, a nécessairement accentué les oppositions internationales: un Etat faible, et surtout plusieurs états faibles et mal organisés, ont besoin de s'entendre avec leurs voisins, de ne pas

[1] «Der Staat als Kunstwerk», titre du premier livre de l'ouvrage admirable de Jacob Burckhardt, Kultur der Renaissance in Italien. (4e Aufl., Leipzig 1885), I, pp. 1 ss.

[2] Voir plus haut, pp. 86 ss.

[3] Pour les détails, voir Burckhardt, l. c., Chap. I–V.

provoquer de ressentiments; un Etat fort et puissant croit souvent pouvoir se dispenser de ménagements et de compromissions pareilles, surtout s'il est la création d'une personnalité autoritaire.

Ainsi l'influence de la Renaissance italienne contribua fortement à renforcer la tendance vers une «désorganisation internationale»[4]. Les petits états italiens, après la chute de l'Empire (1250) et la défaite de la Papauté (1302), ne connurent plus de «supérieur sur la terre»: ils se trouvèrent, au point de vue international, à un état complet d'anarchie. Mais la conséquence inéluctable de l'anarchie, c'est la domination du plus fort, c'est la guerre éternelle. L'instinct élémentaire de conservation prescrit donc aux états de trouver, dans leur pratique d'abord, dans la théorie ensuite, un principe d'action qui puisse concilier leur souveraineté avec le besoin de sécurité et de coopération entre états qui est une condition de bonheur et de bien-être relatif. L'art politique de la Renaissance italienne a trouvé dans le principe de l'*Equilibre* une base des rapports internationaux sur laquelle un état de paix pas trop précaire pût être assuré. Au fond le principe de l'Equilibre implique une protestation contre le principe de l'Empire universel; l'idée fondamentale en est qu'aucun Etat ne doit être assez puissant pour pouvoir dominer les autres. C'est un principe tout utilitaire et sans caractère moral. Les états se coalisent, dans un intérêt égoiste, contre celui dont la prépondérance leur paraît dangereuse. D'autre part l'Equilibre n'est qu'une sorte de pis-aller; il ne devient jamais stable; une modification légère de ses éléments peut le détruire et provoquer une perturbation profonde.

L'Europe moderne a hérité cette idée de la politique de l'Equilibre de l'Italie de la Renaissance[5]. Les hommes d'état et les

---

[4] Comp. Schücking, l. c., qui emploie cette désignation par rapport à l'époque dont nous parlons.

[5] Voir sur la Politique de l'Equilibre, Dupuis, Le Principe de l'Equilibre et le Concert européen, Paris, 1909.

princes depuis le XVIe jusqu'au XXe siècle ne connaissent pas d'autre base de leur politique internationale.

Le principe de l'Equilibre n'est pas le seul héritage légué par l'Italie de la Renaissance à la politique des temps modernes. La pratique italienne par rapport aux relations entre états a profondément influencé les siècles suivants. Cette pratique fut brutale, plutôt a-morale qu'immorale. Les considérations morales n'avaient rien à voir dans les choses politiques, encore moins dans la politique extérieure que dans la politique intérieure des états.

Dans cet ordre d'idées il est intéressant de noter qu'un problème fondamental comme celui de la légitimité de la guerre n'a pas préoccupé la Renaissance italienne. On trouve chez quelques humanistes italiens, tel MARSILE FICIN, le célèbre platonicien et l'ami de Cosme de Médicis, des déclarations qui ont un certain air pacifiste;[6] mais le problème n'est jamais approfondi. Une des explications, sans doute, se trouve dans le fait que les horreurs de la guerre n'émurent guère les Italiens, et ne purent guère les émouvoir. La guerre des *condottieri* en Italie était devenue un jeu savant de combinaisons diplomatiques et de calculs prudents. Les *condottieri*, marchands en gros de soldats, trouvèrent leur intérêt dans un sage ménagement de leur marchandise, et bien des «victoires» ne furent que le résultat d'une comparaison arithmétique des forces en présence. Le rapports diplomatiques entre les Etats deviennent d'autant plus importants, et ce n'est pas le moindre facteur de l'évolution internationale des temps modernes que l'institution d'un *service permanent de diplomatie*. Cette institution, destinée à jouer un rôle si considérable pendant l'époque suivante, jusqu'à ce que les nouveaux moyens de communication du 19e siècle en aient considérablement

---

[6] *Epistolae* — — — (imprimées en 1495) fol. XVI. «De humanitate». — D'autre part la lettre, «Exhortatio ad bellum contra barbaros. Marsilius Ficinus Florentinus Mathie foelicissimo Pannonniae Regi in pace securitatem, in bello victoriam, in victoria gloriam sempiternam vaticinatur», n'est rien moins que pacifiste; il ne faut pas oublier qu'il s'agit de la guerre contre les Turcs.

modifié le caractère et l'importance, est donc un autre héritage de la pratique internationale italienne.

Si les horreurs de la guerre laissent indifférents les humanistes italiens, la guerre elle-même, comme procédé politique, est étudiée par eux avec un intérêt profond. On admire les grands artistes de la guerre[7] parce qu'ils savent façonner par leur génie et par leur énergie les conditions politiques, créer des «oeuvres d'art» dans le domaine social. Le résultat d'une guerre est accepté comme concluant, non pas au point de vue du Moyen-Age, en tant que jugement de Dieu, mais par ce qu'elle est une expression de la force. La Renaissance italienne admire la force: il est légitime qu'elle soit la source du droit.

C'est des mêmes notions que s'inspire la politique des grands états européens. Le grand théoricien italien Machiavel[8] leur sert de guide et de prophète. Les Italiens de la Renaissance s'intéressent encore moins au problème de l'organisation internationale qu'à celui de la légitimité de la guerre. Machiavel n'en parle pas. Il réprouve la division politique entre les Italiens, qui fera un jour du pays la proie facile des étrangers, et il préconise l'Etat national italien, uni et puissant; mais il ne regarde pas au delà des Alpes. L'Europe n'existe pas pour lui, ni le problème international en général. Il en est de même de ses contemporains.

---

[7] Burckhardt, l. c., Chap. IX (I, pp. 98—103).

[8] Comparer notamment les chap. XV et XVIII du *Prince*, sur les règles que doivent suivre les princes, ou auxquelles ils sont obligés d'avoir recours. — Commines († 1511) n'avait pas enseigné autre chose. Cp. *Mémoires*, livre V, chap. III, «Discours sur ce que les guerres et divisions sont permises de Dieu. pour le chastiment des princes et du peuple mauvais — — —». On y lit: «Or faut donc conclure que la raison naturelle, ne nostre sens, ne la crainte de Dieu, ne l'amour de nostre prochain, ne nous gardent point d'estre violens les uns contre les autres, ne de retenir de l'autruy, ou de luy oster le sien par toutes voyes qui nous sont possibles.» C'est des princes qu'il s'agit: «Des foibles qui ont division, je n'en parle point; car ils ont supérieur, qui aucunesfois fait raison aux parties, au moins à celuy qui aura bonne cause — — —». Ed. Michaud et Poujoulat (Collection des Mémoires, T. IV, p. 131).

L'Humanisme européen accuse sous plusieurs rapports un caractère très différent de celui de la Renaissance italienne. D'une façon générale on peut dire que la Renaissance italienne a exercé une influence plus profonde sur la pratique politique du XVIe siècle que l'Humanisme européen contemporain. Le réalisme italien sourit davantage aux princes et aux hommes d'état que l'idéalisme d'un Erasmus ou d'un Morus. Mais, inversement, les humanistes chrétiens des temps modernes jouent un rôle infiniment plus important pour notre sujet qu'aucun des grands Italiens du *cinquecento*.

C'est vers 1500 que l'Humanisme franchit les Alpes et devient un facteur de l'histoire européenne. Il envahit tous les pays de notre continent à l'exception de la Russie, et il domine la vie intellectuelle des nations d'Europe pendant plusieurs générations. Par ce fait seul, l'Humanisme devient international, ou pour mieux dire *européen*. Il est le premier élément international de caractère *laïque* que connaisse l'histoire de notre continent. L'Eglise catholique du Moyen-Age avait été franchement internationale, on pourrait presque dire cosmopolite. L'Eglise universelle avait donné aux différentes nationalités, encore si mal définies, l'impression d'une certaine parenté, d'une communauté au point de vue spirituel. Les grands pèlerinages avaient eu un caractère très international, Canterbury, Compostella, Cologne, Nidaros, et, avant tous les autres, Rome. — La Réforme détruisit cette communauté religieuse: l'Humanisme créa au moins la base de l'unité *intellectuelle* de l'Europe, transférant ainsi dans un autre domaine l'idéal de l'unité humaine. C'est pourquoi les humanistes deviennent internationalistes pour ainsi dire par définition: voyageant de cour en cour, d'université en université, d'imprimerie en imprimerie, ils créent des liens entre les peuples et forment le premier noyau de la communauté européenne de l'avenir.

Ces humanistes se distinguent à plusieurs points de vue de leurs prédécesseurs italiens. Avant tout ils ne sont pas païens, ils sont chrétiens, imbus du même idéal de piété, de responsabilité personnelle devant l'Eternel qui caractérise le mouvement mystique et les

premiers réformateurs. Quelques-uns sont même intimement liés au mouvement des sectes du Moyen-Age, dont nous venons de parler. Ils trouvent tous dans la Bible l'inspiration de leur foi, leur idéal de perfection, au point de vue personnel et au point de vue politique. C'est ainsi que nombre d'entre eux deviennent franchement pacifistes, adversaires acharnés de la guerre.

Car la guerre en Europe, la guerre du XVIe siècle, revêtit un tout autre caractère que la petite guerre prudente des *condottieri* italiens. Il ne s'agissait plus de froids recensements des troupes en présence, le plus faible se rendant de bonne grâce à la force numérique de l'ennemi. Les nations «barbares» du nord des Alpes prenaient les choses au sérieux: pour elles la guerre était une lutte véritable de chair et de sang. Aussi les guerres du XVIe, du XVIIe siècle furent-elles menées avec une cruauté abominable. Les troupes mercenaires des princes mettaient les pays à feu et à sang. Pour les humanistes, hommes raffinés et hommes d'esprit, la guerre ne présenta qu'un spectacle d'horreurs et d'atrocités. Ils ne furent pas assez liés à un Etat pour en partager les sentiments nationaux qui commencèrent à naître: les haines nationales, l'enthousiasme patriotique se cristallisant peu à peu autour du sentiment dynastique et de l'esprit de dévouement pour le souverain. L'humaniste, c'était l'Européen qui voyait les Etats se déchirer, c'était le chrétien qui déplorait les atrocités de la lutte entre chrétiens.

Tous ces éléments ont contribué à faire des humanistes chrétiens les apôtres fervents de la *Tradition pacifiste*. Mais peu intéressés à la politique, poussés vers l'étude du problème international par des sentiments de moralité et de religion, ils n'ont pas approfondi la question d'une organisation internationale. Au fond, ils se sont bornés à élever la même protestation que RICHARD DE BURY, Evêque de Durham: «Complaint of books against War»[9]. Mais la protestation fut éloquente; son écho est entendu encore de nos jours.

---

[9] Plus haut, p. 46.

Il était nécessaire d'insister assez longuement sur les circonstances d'ordre général qui ont fait jouer à l'*Humanisme* un si grand rôle dans l'histoire de l'Internationalisme. Nous pouvons nous expliquer plus succinctement au sujet des Découvertes géographiques et de la Réforme religieuse.

Les grandes découvertes géographiques. — Au point de vue intellectuel les grandes découvertes ont amené une extension énorme de l'horizon. Le monde, qui parut limité, presque trop petit pour les hommes de la Renaissance, si avides de savoir, si conscients de leur force, devint énorme, ouvert à tous les talents, plein de possibilités sans fin. Les nouveaux continents offrirent non seulement des matières apparemment inépuisables pour les recherches scientifiques. Leur existence donna aussi une impulsion à la spéculation abstraite, à la pensée constructrice et dirigée vers l'avenir: la littérature se peupla d'*Utopies*. D'une part elles sont critiques, comportant des jugements sévères sur les conditions actuelles; d'autre part elles imaginent un état de choses infiniment meilleur que celui qui existait autour de l'auteur. Pourquoi ne pas croire possible que tout de même ces conditions idéales existeraient quelque part, dans quelque recoin bien caché des nouveaux continents ou des archipels vierges de l'immense océan?

La répercussion au point de vue intellectuel n'est pas tout: dans le domaine politique l'influence des grandes découvertes a été immense également. Il est vrai que les problèmes qu'elles allaient poser par rapport à l'organisation internationale — problème mondial, problème de l'humanité tout entière — n'ont paru que plus tard; encore aujourd'hui, nous ne les dégageons qu'imparfaitement. Mais certains effets se sont révélés presque immédiatement, et cela par un rapport intime à l'objet qui nous occupe. L'augmentation énorme des revenus des Rois d'Espagne a permis à Charles-Quint, à Philippe II de faire de la haute politique en Europe. L'Espagne est devenue soudainement une grande puissance, et toutes les ambitions semblaient permises à ses souverains: ainsi les oppositions entre les

états ont été accentuées, et si surtout Charles-Quint semblait parfois très près d'une domination universelle, ce n'était pas sur la base d'une idée vraiment internationale. C'était l'ambition pure et simple d'une hégémonie.

En outre les découvertes géographiques ont accéléré l'évolution vers l'établissement d'états souverains en offrant de nouveaux objets à leur convoitise et à leurs rivalités: l'époque des guerres coloniales, depuis la fin du XVIe siècle jusqu'à 1815 est aussi l'époque de l'anarchie la plus complète au point de vue international.

La Réforme religieuse n'a pas été moins désastreuse au point de vue de l'unité et de la communauté internationale que n'a été l'effet des grandes découvertes géographiques. Pendant un siècle et demi elle a profondément divisé l'Europe. La Réforme, en établissant les Eglises nationales, ou plutôt territoriales, en en faisant des annexes aux dynasties, a ainsi donné une impulsion nouvelle à l'évolution, déjà si marquée, vers l'établissement de l'Etat souverain. Même le lien qui reliait, pendant le Moyen-Age, les peuples et les princes à la communauté internationale de l'Eglise catholique, même ce faible lien est rompu, et au sein de chaque Etat qui se sépare de Rome, le souverain voit s'accroître non seulement ses ressources économiques par la confiscation des biens de l'Eglise, dont au moins une partie lui échoit, mais aussi son influence politique. Son autorité devient plus forte par la dégradation du clergé en un service de fonctionnaires dépendant de sa bonne volonté, et il obtient une autorité spirituelle en devenant le chef de l'Eglise nationale, au moins dans les pays luthériens et en Angleterre.

Nous avons constaté que déjà à partir de 1300 on pouvait prévoir la fin des institutions internationales du Moyen-Age, l'Empire, l'Eglise universelle. La Réforme leur inflige la défaite définitive et irrévocable.

Le pape voit se restreindre singulièrement la sphère de son autorité; même les rois très-chrétiens ou très-catholiques ne reconnaissent pas son autorité, et l'Angleterre et l'Ecosse, la Hollande,

les pays scandinaves et l'Allemagne du Nord se sont absolument soustraits à son autorité; il est vrai que la colonisation espagnole et portugaise offre à l'Eglise catholique des conditions nouvelles d'expansion. Mais il n'est plus question d'une Eglise *universelle*.

Pour l'Empereur la situation est peut-être encore plus tragique; il est plus facile de soutenir l'illusion d'un empire universel dans le domaine spirituel que dans le domaine politique. Sur le dernier terrain les faits sont plus tangibles, plus soumis à un contrôle exact. Tout le monde put voir que l'universalité du Saint-Empire romain ne fut qu'une fiction, que la puissance réelle de l'Empereur dépendit de ses possessions territoriales, et que son autorité sur les autres princes, même ceux d'entre eux qui en droit étaient ses feudataires, était de pure forme. Les traités d'Augsbourg et de Westphalie n'ont fait que confirmer en droit un état de fait existant depuis longtemps.

Les suites de la grande scission religieuse ont donc été importantes au point de vue international. Il n'est que trop facile à comprendre qu'une révolution aussi profonde ne put s'opérer pacifiquement. D'une part l'idée de soutenir l'autorité religieuse par les armes était courante, admise en théorie comme en pratique. Car l'hétérodoxe est un hérétique, un insoumis qui refuse l'obéissance à l'autorité établie. Contre les Albigeois, contre les Hussites la croisade avait été prêchée. D'autre part la question de l'unité de la religion ou de la diversité des églises devint politique: la grande puissance de l'époque, l'Espagne, embrasse la cause de l'Eglise catholique; il en est de même d'une autre puissance, l'Autriche, à laquelle l'Empire est lié. Les autres états, ou la plupart d'entre eux, se liguent contre l'Espagne et l'Autriche; quelques-uns embrassent la Réforme, d'autres, comme la France, demeurent catholiques, mais poursuivent une politique indépendante.

Ainsi la Réforme a ajouté un germe fécond de divisions à celles qui se trouvaient déjà en Europe, et l'âge de la Réforme est suivi de la période des *Guerres de religion*. Pendant un siècle, et

presque sans interruption, ces guerres désolent l'Europe centrale et occidentale, et un problème spécial se pose dans l'ordre d'idées que nous étudions: la guerre pour la *foi*, est-elle légitime? — Nous verrons que des débats très vifs s'engageront à ce sujet.

D'autre part, la Réforme, tout comme l'Humanisme, a été une grande force libératrice des esprits. Ceci est beaucoup plus vrai de la Réforme de Zwingli et de Calvin que de la Réforme allemande. Luther s'est empressé de faire la paix avec les autorités, «the powers that be». Il prêche la doctrine de l'obéissance passive. Son église deviendra bientôt une machine de gouvernement, sorte de police spirituelle. Aussi voit-on la pensée libre et indépendante dépérir très vite au sein des Églises luthériennes. Il en est tout autrement des Eglises réformées de l'Europe occidentale. D'abord Calvin, en plaçant l'homme, sans aucun intermédiaire, devant Dieu, devant le dogme impitoyable de la prédestination, trempe les caractères par une épreuve suprême. Les congrégations calvinistes deviennent des pépinières de personnalités indépendantes. Les doctrines de liberté religieuse, de liberté politique y trouvent les défenseurs les plus acharnés. Ainsi se continue la tradition des sectes du Moyen-Age. L'indépendance est toujours la mère des variations; toute une multitude de sectes surgissent au sein des églises calvinistes; en Angleterre, pendant le grand réveil religieux du XVIIe siècle, on les compte par centaines. Tout comme les sectes du Moyen-Age, celles des temps modernes cherchent la source de leur inspiration et la base de leurs convictions dans la Bible. De par les mêmes conditions qu'au Moyen-Age, nous verrons surgir dans des sectes nouvelles des doctrines *pacifistes* et *anti-militaristes*.

Nous pouvons donc constater que l'influence des trois faits capitaux qui ouvrent l'époque moderne, est complexe, sinon contradictoire, en ce qui concerne notre problème. La doctrine politique de la Renaissance italienne; l'augmentation des richesses par les découvertes géographiques et les convoitises éveillées par la posses-

sion des colonies; enfin l'établissement d'Eglises territoriales — tout pousse l'Europe vers la désorganisation, vers l'anarchie internationale. D'autre part l'extension de l'horizon par les nouvelles découvertes d'outre-mer éveille les ambitions intellectuelles, évoque les conceptions hardies des utopistes; l'Humanisme chrétien jette la première base d'une Europe intellectuelle en dehors de la tutelle du clergé, et la Réforme, au fond mouvement sectaire et révolutionnaire, délivre, avec la Renaissance, les esprits des chaînes de l'autorité.

Dans le domaine politique, cependant, un fait capital domine tous les autres: la *formation des Puissances européennes.* Le XVe siècle les voit naître: les guerres d'Italie, dont l'enjeu est la domination de la Péninsule italienne, le pays le plus riche et le plus cultivé de l'Europe, mettent en présence les trois plus grandes puissances de l'Europe moderne, l'Autriche, l'Espagne, la France, et le XVIe siècle est tout rempli de leurs luttes, auxquelles se mêlera bientôt l'ambitieuse Angleterre des Tudors. Suit la période des Guerres de religion, dans lesquelles seront impliqués d'autres pays encore: les Pays-Bas, le Danemark, La Suède, la Pologne, le Brandebourg, qui deviendra plus tard la Prusse. Pendant plus d'un siècle les peuples s'égorgent afin de convertir les hérétiques ou bien pour revendiquer leur liberté religieuse.

C'est la *guerre* qui façonne les états européens et détermine leur structure. Les souverains, avant tout chefs guerriers, mettent à profit, pour les besoins de leur politique extérieure, toutes les ressources de leurs sujets. Ainsi le fait d'appartenir à l'un ou à l'autre des états devient beaucoup plus important qu'il ne l'avait été au Moyen-Age. Les frontières, si peu prononcées naguère, deviennent de plus en plus profondes. Les états s'organisent d'après des principes d'égoisme et d'exclusivisme; la politique mercantile apparaît et domine la pratique et les théories: le commerce n'est qu'un autre moyen de faire la guerre aux états étrangers. D'une façon générale la main des uns est toujours levée contre celle des autres. Cet état de guerre éternelle, ouverte et latente, est

autrement cruel et atroce — nous l'avons déjà dit — que la guerre diplomatique et arithmétique des Italiens de la Renaissance. La guerre des mercenaires, à l'aide de l'artillerie nouvelle, dont seuls les rois pouvaient se payer le luxe, provoque des haines profondes et durables. Destin tragique: c'est au milieu de ces haines que naissent les nouvelles nationalités européennes, qui se forment auprès des états. Elles sont destinées à devenir, dans un avenir encore lointain de l'époque dont nous parlons, les facteurs les plus importants de l'histoire européenne.

Au XVIe, au XVIIe siècles on n'aperçoit guère les nations, on ne voit que les états, on voit surtout les princes, qui, dans des coalitions formées et reformées sans cesse, s'opposent à quiconque brigue la domination universelle. Ils combattent toute prétention à un Empire universel et toute velléité d'une hégémonie européenne, au nom de la *souveraineté nationale*, au nom de l'*Equilibre européen*. Charles-Quint et Philippe II, Louis XIV et Napoléon — tous se sont heurtés à ces idées. Tous ont dû succomber et renoncer à leurs ambitions. Mais ni la conception de la souveraineté nationale absolue, ni même celle de l'Equilibre, n'ont pu donner à l'Europe le repos, ni surtout la sécurité contre la guerre. Il en fut en Europe, comme il en avait été en Italie à l'âge de la Renaissance: tous les états se virent entourés d'ennemis contre lesquels il fallait sans cesse s'armer, le cas échéant se défendre, par la ruse ou par la force. La *méfiance réciproque* devint le principe fondamental des rapports internationaux. Elle l'est encore de nos jours. Au fond il n'est pas admissible de se fier à d'autres qu'à soi-même. MACHIAVEL, en insistant sur ce principe, n'avait envisagé que les conditions italiennes; mais le principe ne fut pas moins valable au nord des Alpes; en tout cas l'enseignement de Machiavel a exercé une influence profonde sur la politique européenne. Les hommes d'état du XVIe et du XVIIe siècle étaient avant tout préoccupés des intérêts immédiats de leurs états; leur politique ne devint que trop souvent myope, sans horizon ni perspective. En accentuant le principe de

la souveraineté nationale, de l'indépendance absolue, ils arrivent même à la ferme conviction que ce qui profite à l'un ne peut que nuire aux autres. C'est ce que dit expressément JEAN BODIN, le théoricien de la souveraineté. En discutant la neutralité, ses avantages et ses inconvénients, il dit: «— — — plusieurs ont pensé, qu'il étoit expédient à un Prince d'estre neutre, et ne s'entremesler point des guerres d'autruy. Et la raison principale qu'on peut avoir, est que la perte et le dommage est commun, et le fruict de la victoire à celuy duquel on soustient la querelle: joint aussi qu'il faut se déclarer ennemi des princes, sans avoir esté offensé — — — Davantage il semble qu'il n'y a moyen plus grand de maintenir son estat en grandeur, que voir ses voisins se ruiner les uns par les autres. *Car la grandeur d'un Prince, à bien parler, n'est autre chose que la ruine ou diminution de ses voisins: et sa force n'est rien que la foiblesse d'autruy.*»[10]

C'est l'*égoïsme* qui doit dominer nécessairement les actions d'un Etat envers les autres, un égoïsme étroit et à courte vue. La *raison d'état* est érigée en principe suprême; au fond, c'est l'anarchie la plus complète qui règne entre les états chrétiens. Vainement le pape ou l'empereur tâchent-ils de maintenir quelque petit reste de leur autorité; vainement l'Espagne sacrifie-t-elle ses richesses et ses forces au service de la cause de l'*unité* — le rêve du Moyen-Age et du Christianisme — unité de la foi et unité du pouvoir. Charles-Quint et Philippe II moururent vaincus tous les deux, et en 1648, cinquante ans après la mort de Philippe, les *traités de Westphalie* vinrent confirmer cette défaite et fixer les conditions de la vie internationale européenne.

Nous l'avons déjà dit: c'est au fond l'*anarchie* qui avait été ainsi établie en Europe par rapport aux relations internationales. C'est un principe de *désorganisation* qui est consacré. Or, il apparaît bientôt que les hommes, même pour ce qui est des théories, ne peuvent vivre dans le vide créé par l'anarchie. Le problème

---

[10] Les six livres de la République de JEAN BODIN (Ed. de 1608), pp. 792—93.

international, même celui d'une organisation internationale, se posa toujours devant les esprits. Il se posa avec des facteurs nouveaux; il fallait trouver un principe qui pût concilier une communauté, une coopération internationale avec les conditions nouvellement établies: la constitution de nations indépendantes, la reconnaissance incontestée de la souveraineté absolue de chaque Etat. Les difficultés qui s'opposèrent à la solution de ce problème furent formidables; elles le sont encore de nos jours. Il est donc tout naturel qu'au début, au XVIe siècle, nous ne rencontrions pas de projets proprement dits d'organisation internationale, avec la seule exception du traité de «paix universelle» du 2 octobre 1518, document qui appartient réellement au Moyen-Age. Mais la *Tradition pacifiste* du Moyen-Age se continue par deux courants puissants: l'Humanisme chrétien et le mouvement des sectes. Ce sont des prédicateurs, des moralistes, des religieux fervents, élevant la voix en protestation contre les horreurs de la guerre, contre son immoralité, contre son caractère opposé au Christianisme.

D'autre part la science nouvelle du *Droit international*, représentée par une série de penseurs profonds et de savants érudits, gagne au XVIIe siècle une autonomie complète en se libérant de la théologie et de la science morale. C'est la première branche de la *science de l'internationalisme* qui arrive à maturité.

La philosophie, la littérature européenne s'occupent de plus en plus du problème international. Mais ce n'est qu'assez tard, seulement au seuil du XVIIe siècle, que nous voyons des penseurs, d'abord isolés et parfois franchement utopistes, puis de plus en plus nombreux et maîtres du sujet, reprendre l'étude d'une véritable organisation internationale.

Au XVIIIe siècle, enfin, tous ces éléments, auxquels se joindront quelques facteurs nouveaux, formeront un mouvement conscient, et sur le terrain ainsi préparé nous verrons s'engager une discussion approfondie et générale du problème de l'internationalisme sous toutes ses faces.

CHAPITRE VI

LA TRADITION PACIFISTE

I. L'HUMANISME CHRÉTIEN

Il n'est pas surprenant que le XVIe siècle ne connaisse pas de projet d'organisation internationale. Le problème devait paraître trop difficile pour ne pas dire tout-à-fait désespérant; la situation sembla pour ainsi dire sans issue.

C'est le problème de la légitimité de la guerre qui occupe les esprits; il est discuté avec une ardeur extraordinaire, et les protestations les plus indignées, les dénonciations les plus éloquentes sont formulées contre ce fléau de l'humanité.

Il est tout naturel que les humanistes deviennent les premiers porte-paroles de ces sentiments anti-guerriers.

§ 1. — DESIDERIUS ERASMUS

Une grande personnalité domine cette phase de l'histoire du pacifisme: celle de Désidère Erasme de Rotterdam. Né aux Pays-Bas, contrée internationale s'il en fut à cette époque, il a vécu à Bruxelles et à Paris, en Angleterre et en Suisse; il a visité l'Allemagne et l'Italie, il a fréquenté et connu tous les princes de son époque et toutes les nationalités. S'il avait une patrie, c'était l'Europe: il fut, en effet, le premier européen. Avec son esprit libre et ouvert à toutes les idées, il avait étudié tous les mouvements intel-

lectuels de son époque, il savait les apprécier et les critiquer tous. Ainsi il fut appelé au rôle de conciliateur dans le grand conflit religieux. Comme c'est si souvent le cas chez les hommes d'une haute culture intellectuelle, les opinions extrêmes lui répugnèrent. Il vit trop bien que tout problème peut être envisagé de plus d'un côté. Il n'avait rien du fanatique.

Mais le fracas des armes, et les clameurs des disputes dominèrent sa voix tranquille. Peut-être son effort pour une conciliation fut-il non seulement le résultat d'une méditation philosophique, mais aussi, et non moins, d'une particularité de son caractère: il n'avait pas toujours et partout le courage de son opinion; il ne risqua qu'à contre-coeur sa popularité. Toujours est-il qu'à ce point de vue aussi, Erasme était appelé à être un apôtre de la paix et de la conciliation. En effet, le problème religieux était de son temps un problème international, même le problème international le plus grave et le plus urgent.

Desiderius Erasmus[1] naquit à Rotterdam (ou à Gouda) en 1466 ou 1467. Il était enfant naturel. Il fréquenta dans son enfance une école à Deventer dirigée par les Frères de la Vie commune;[2] chez eux il a appris l'étude de la Bible, et les doctrines des «Frères» quant à la haute valeur de la douceur et d'une vie pacifique ont certainement jeté les bases de sa doctrine éthique, même au point de vue internationale. L'école de Deventer fut également une des premières au nord des Alpes à subir l'influence de la Renaissance italienne. A ces deux égards elle a été pour beaucoup dans la formation de l'esprit de notre humaniste. — Après la mort de son père, Erasme, malgré une certaine répugnance, devint religieux; mais il ne

---

[1] Pour les détails de la vie d'Erasme, voir son propre *Compendium Vitae* (Opera, I, réimprimé dans Allen, Opus epistolarum, I, 46—52), et parmi les biographies modernes surtout Drummond, Erasmus, His Life and Character, 2 vols., London, 1873.

[2] Voir plus haut p. 58

resta pas longtemps au monastère. Il commença une vie de savant indépendant, souvent exposé à des privations, plus souvent encore obligé à recourir aux «faveurs» des princes et des prélats. Mais malgré ce que cette existence avait de désagréable, il trouva une riche compensation dans ses études et dans l'indépendance de son attitude intellectuelle.

Il n'y a pas lieu de raconter ici la vie d'Erasme. Il faut tout de même insister sur certains points, notamment sur ses visites en Angleterre. Déjà lors de son premier séjour, en 1499, il y fit la connaissance de JOHN COLET, son contemporain, alors le chef des jeunes réformateurs d'Oxford, plus tard doyen de Saint-Paul de Londres;[3] il y connut aussi THOMAS MORE, le futur Chancelier, plus jeune qu'Erasme et Colet, (il était né en 1477). Ce milieu, dans lequel on étudiait les Saintes Ecritures dans leurs langues originales, dans lequel on discutait la possibilité d'une réforme de l'Eglise et d'une renaissance des études classiques et théologiques, a beacuoup plu à Erasme; la fréquentation en a peut-être exercé une influence décisive sur le développement de ses idées. M. Seebohm, et avec lui M. Nys, semblent d'avis que John Colet a exercé un grand ascendant sur Erasme et notamment sur ses idées quant à la guerre. Il nous paraît difficile d'affirmer que c'est John Colet qui doit être considéré pour ainsi dire comme le «chef» de cette école pacifiste. Il n'était pas l'aîné d'Erasme, et il n'a certainement pas fait preuve de tant de zèle antiguerrier que l'humaniste néerlandais. M. Nys a surtout insisté sur ce point que les idées anti-guerrières de Colet seraient dues à l'influence des Lollards ou Wyclifites. On sait que des Lollards ont suivi les prônes de John Colet à l'Eglise de St. Paul,[4] fait accentué par ses adversaires, qui l'accusaient d'hérésie.

---

[3] Cp. FREDERIC SEEBOHM, The Oxford Reformers (3d. Ed. London, 1887) — Cité ici d'après la 2e éd., London, 1869. — NYS, Quatre utopistes au XVIe siècle, Revue de Droit international et de législation comparée, Tome XXI, Bruxelles, 1889, pp. 65—76.

[4] SEEBOHM l. c. (2e Ed.), p. 222.

Mais de là on n'a pas le droit de tirer la conclusion de M. Nys. Il me paraît plus naturel de supposer que l'atmosphère intellectuelle parmi les jeunes réformateurs d'Oxford, inspirée par la lecture de l'Ecriture-Sainte, imbue de l'amour des études, peut-être — je le veux bien — influencée par des survivances lollardes, était en général favorable aux idées pacifistes. C'était le cas d'Erasme également. Il y a eu dans tout cela une «interdépendance», une action réciproque. Erasme fut le premier à traiter le problème de la guerre. Pendant son séjour en Italie il a composé, en 1509, un ouvrage «*Antipolemus*»,[5] première ébauche de son *Adage*, «Dulce Bellum inexpertis», dont nous parlerons plus loin. Ce traité n'a pas été conservé. Le premier ouvrage connu dans lequel le problème de la guerre a été discuté par Erasme est sa «*Laus Stultitiae*»,[6] «Eloge de la Folie», composée en 1510 dans la maison de Thomas Morus, lors de la troisième visite d'Erasme en Angleterre; il y séjourna alors pendant quatre ans, de 1510 à 1514.

La «*Laus Stultitiae*» fut imprimé en 1511. Il est précédé d'une dédicace à Thomas Morus, et en donnant à son ouvrage le titre grec *Morias enkomion*, Erasme a rendu, par le calembour Morus — Moria (μωρία), un charmant hommage à l'individualité de son ami, caractérisée par un mélange d'ironie, de sérieux et de folâtrerie. Le mot anglais «folly» et le mot français «folie» rendent tous les deux exactement ce sens plein de nuances, alors que *Stultitia*, n'en est qu'une traduction très imparfaite. La «Folie», c'est le représentant du «common-sense» bourgeois, qui se moque des «gros bonnets» de la société d'alors, qui couvre de ridicule aussi bien le clergé et l'Eglise que la noblesse et la chevalerie; ni le pape, ni les rois ne sont épargnés.

---

[5] Cp. Op. II. 986. Nous citons les Oeuvres d'Erasme d'après l'édition de Leclerc, Leyde, 1702—12, 10 volumes in-fol. D'après Drummond, l. c., I, p. 180, E. aurait écrit, immédiatement après *l'Antipolemus*, un autre ouvrage destiné à justifier la guerre de Jules II contre Venise.

[6] Op. IV, pp. 397—504.

L'«Eloge de la Folie» obtint une énorme popularité, qu'il conserva pendant plusieurs générations; encore en 1628 MILTON trouva le livre dans les mains de tout le monde à Oxford.

Le problème de la guerre y est traité plusieurs fois. Le premier de ces passages rend si bien l'ironie enjouée de ce charmant ouvrage que nous ne pouvons nous abstenir de le citer.[7] C'est la Folie qui parle: «N'est ce donc pas à mon instigation que tout exploit magnifique, sur mon initiative que tous les arts éminents sont exécutés? La guerre, n'est elle pas la semence et l'origine de toutes les grandes actions vantées? Je me demande ce qu'il y a de plus stupide que d'engager, je ne sais pour quelles raisons, semblable lutte, de laquelle les deux parties ont toujours plus de détriment que d'utilité? Car de ceux qui succombent il est comme des Mégariens, personne n'en parle. Et lorsque deux armées sont rangées l'une contre l'autre, vêtues d'acier, lorsque les cors lancent leurs mugissements rauques, de quelle utilité peuvent-ils donc être, je vous le demande bien, ces érudits qui, surmenés par leurs études, au sang clair et froid, n'ont guère assez de force pour respirer. Non, il faut des hommes gros et épais, ayant d'autant plus d'audace qu'ils ont moins d'esprit. Si, toutefois, on ne veut avoir pour sol-

---

[7] Opera, IV. p. 422. Ut ne dicam interim, nullum egregium facinus adiri, nisi meo impulsu, nullas egregias artes, nisi me auctore fuisse repertas. An non omnium laudatorum facinorum seges ac fons est bellum? Porro quid stultius, quam ob causas, nescio quas, certamen ejusmodi suspicere, unde pars utraque semper plus aufert incommodi quam boni? Nam eorum qui cadunt, veluti Megarensium οὐδεὶς λόγος. Dein cum jam utrimque constitere ferratae acies et rauco crepuerunt cornua cantu, quis, oro, Sapientium istorum usus, qui studiis exhausti, vix tenui frigidoque sanguine spiritum ducunt; crassis ac pinguibus opus est, quibus quam plurium adsit audaciae, mentis quam minimum. Nisi si quis Demosthenem militem malit qui Archilochi sequutus consilium, vix conspectis hostibus, abjecto clypeo fugit, tam ignavus miles, quam orator sapiens. Sed consilium, inquirent, in bellis plurimum habet momenti. Equidem fateor in Duce, verum id quidem militare, non Philosophicum; alioqui parasitis, lenonibus, latronibus, sicariis, agricolis, stupidis, obaeratis, et hujusmodi mortalium fece res tam praeclara geritur, non Philosophis lucernariis.

dat Démosthène qui, suivant le conseil d'Archiloque, jeta son bouclier dès qu'il vit l'ennemi — guerrier aussi lâche qu'orateur éminent. Mais, dira-t-on, l'intelligence est de la plus grande importance à la guerre. J'en conviens pour ce qui est du général, mais après tout, c'est une intelligence spéciale et militaire, ce n'est pas l'intelligence philosophique; quant aux autres, cette chose si glorieuse est faite par des parasites, entremetteurs, brigands, bandits, rustres, stupides, endettés et par la lie de l'humanité, non pas par des philosophes qui travaillent à la lampe.»

Cette moquerie enjouée de la folie, de la stupidité de la guerre revient souvent chez Erasme: il voit très bien que la guerre ne paie, ni l'une ni l'autre partie. Très souvent, on retrouve aussi la peinture par onomatopées,[8] qui, d'après sa citation, serait empruntée à Virgile. La constatation que la guerre était une carrière des mauvais sujets, n'était que trop naturelle à l'âge des *condottieri* et des troupes mercenaires.

Plus loin dans le même ouvrage Erasme traite de la politique des papes, et à cette occasion il parle de nouveau de la guerre. C'est la politique de Jules II qui lui en fournit la matière;[9] il ne respecte pas du tout le patrimoine de St. Pierre, ni le pape personnellement. L'esprit de guerre envahit le clergé en général. Les évêques allemands négligent les offices divins, les bénédictions et toutes les cérémonies religieuses, ils figurent tout bonnement comme guerriers, et on dirait qu'ils estiment que ce serait lâche et peu convenable à un évêque de rendre son âme vaillante à Dieu ailleurs qu'en campagne.[10]

Les idées pacifistes ne sont encore qu'effleurées par Erasme dans le *Morias enkomion*. Il y reviendra dans d'autres ouvrages. D'une façon générale elles jouent un rôle très grand dans son esprit

[8] «et rauco crepuerunt cornua cantu».
[9] Opera, IV. p. 484.
[10] Op. IV. 485.

pendant ces années. Nous avons dit qu'il séjourna en Angleterre de 1510 à 1514. Il y avait été appelé par un de ses protecteurs, Lord Mountjoy, très en faveur chez Henri VIII, dont l'avènement en 1509 avait été salué par les humanistes avec tant de joie: Henri, théologien et savant, amènerait le règne des lettres et des arts. La désillusion ne tarda guère, dès qu'on vit que le jeune roi était dominé par une ambition guerrière, qu'il allait se mêler à la politique continentale. Comment les humanistes pourraient-ils attendre la protection d'un roi qui dépenserait tout son revenu à la guerre? Au point de vue de leur idéal de paix et de concorde la déception était plus cruelle encore.

Nous ne raconterons pas ici les exploits de guerre de Henri VIII pendant le séjour d'Erasme en Angleterre. Il suffit de dire que tout l'intérêt public était tourné de ce côté. C'est vers cette époque, en 1512, que JOHN COLET, du haut de sa chaire à St. Paul de Londres, condamna la guerre du Roi.[11] C'était une action courageuse. Le Roi s'en émut, et appela John Colet auprès de lui, à Greenwich. Il prit même la peine de lui expliquer la nécessité politique de sa campagne contre la France. Il paraît que le Doyen de St. Paul, sans retraiter aucun principe, donna de ses paroles une interprétation qui satisfit le Roi. Dans une de ses lettres, écrite plusieurs années plus tard, Erasme fait observer à ce sujet: «Le Roi désirait que Colet répétât en une autre occasion et plus amplement ce qu'il avait dit en réalité, surtout à cause des soldats peu instruits, qui interprèteraient autrement que lui ses paroles, à savoir que pour *les chrétiens* aucune guerre ne pourrait être juste. Colet, par sa prudence, et par la singulière modération de son esprit, non seulement satisfit le Roi, mais il accrut même sa faveur antérieure.»[12]

---

[11] SEEBOHM, l. c., p. 261.

[12] Erasmi Opera, III, 461, Epistola CCCCXXXV, écrite sur la nouvelle de la mort de Colet (16. sept. 1519). «. . . Rex optabat, ut quod COLETUS vere dixisset, diceret aliquando explanatius ob rudes milites, qui secus interpretatentur quam ipse dixisset, videlicet *Christianis* nullum esse bellum justum. COLETUS

D'après d'autres témoignages Colet aurait dit au Roi qu'il ne voudrait pas nier qu'il ne pût y avoir de guerre juste, ce qui semblerait indiquer une sorte de rétractation.

Nous allons voir que sur ce même sujet Erasme n'était nullement intransigeant; même Wyclif ne l'a pas été; il n'est donc pas probable que COLET ait exprimé à cet égard une opinion extrême. Rien, d'autre part, ne paraît indiquer que Colet soit l'inspirateur des opinions pacifistes d'Erasme. Nous venons de voir que celui-ci les avait exprimées sans ménagement dans le «*Morias Enkomion*».

Dans une lettre à un de ses protecteurs, ANTONIUS A BERGIS, Abbé de St. Bertin à St. Omer en Artois,[13] Erasme revient à notre sujet. Antoine lui avait offert de retourner dans la patrie; il y consent; car la guerre l'oblige à quitter l'Angleterre, où personne ne peut rien faire pour les humanistes. Ainsi Erasme est amené à un examen du principe de la guerre; il essaye de s'expliquer comment les hommes peuvent s'engager en guerre.

Les animaux de la même espèce ne se font pas la guerre entre eux; du moins ils n'emploient que leurs armes naturelles, et leur but est de se procurer de la nourriture. «Nos guerres ont généralement leur origine dans l'ambition, la colère, la convoitise, ou quelque autre maladie de l'esprit.»[14] Il est surtout incompréhensible que les chrétiens puissent se faire la guerre, «chose si pernicieuse, si hideuse, que quand même elle serait toute juste, elle ne peut plaire à un homme vraiment bon.»[15] La concession est importante; elle nous dit qu'Erasme ne condamne pas toute guerre. Il peut y avoir des

pro sua prudentia, proque singulari animi moderatione, non solum animo regis satisfecit, verum etiam auxit gratiam pristinam.»

[13] Opera III. 1. pp. 122–25, Ep. CXLIV. La date en est du 14 mars 1514 (non 1513), voir Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami, Ed. P. S. Allen (Oxford University Press) I. (1906), 334.

[14] «Nostra bella pleraque vel ab ambitione, vel ab iracundia, vel a libidine similive animi morbo profiscuntur.»

[15] «. . . . rem adeo perniciosam, adeo tetram, ut etiam cum iustissimum est, tamen nulli vere bono placeat.»

guerres justes. Toutefois, il ne discute pas ici les critères de leur légitimité.

C'est la lie de la société qui fait le métier de soldat; il faut subir leurs méfaits afin de pouvoir se venger d'autrui, et la contamination morale subsiste longtemps après la fin de la guerre. C'est pourquoi les poètes s'imaginent qu'elle est déchainée par les Furies. «Dans la guerre le plus souvent le vainqueur pleure . . . et il est beaucoup plus glorieux de fonder des cités que de les ruiner.»[16]

«On dira qu'il faut revendiquer le droit des princes. Je ne suis pas de ceux qui parlent à la légère des exploits des princes. Je sais une seule chose: c'est que souvent le meilleur droit est la pire des injustices, et que certains princes décident d'abord ce qu'ils veulent, et qu'ils cherchent ensuite quelque titre qui puisse justifier ce qu'ils ont déjà fait.»[17]

Pourquoi recourir à la guerre? Il y a des hommes excellents qui pourraient être employés comme pacificateurs. — Nous verrons qu'Erasme reviendra plus tard à cette idée d'un recours à la conciliation.

Il continue en disant qu'il est bien connu que des hommes pieux approuvent la guerre entreprise pour défendre la Chrétienté contre les barbares. Mais pourquoi ne pas citer plutôt «les paroles du Christ lui-même, sur la paix et sur la non-résistance au mal?»[18] — indication importante d'une des sources des convictions pacifistes d'Erasme.

Il finit par inviter Antoine à employer son influence auprès du Prince Charles, plus tard Charles-Quint, de Maximilien et des

---

[16] «. . . . in bello plerumque flet qui vicit . . . Et multo gloriosius est civitates condere quam evertere.»

[17] «Sed dices ius principum vindicandum est. Non est meum de principum factis temere loqui. Hoc unum scio saepe summum ius summam esse injuriam, et nonnullos esse principes qui primum quod velint statuant, deinde titulum aliquem quaerant, quo factum praetexant suum.»

[18] «. . . de pace deque malorum tolerantia dicta.»

nobles anglais en faveur de la paix. Ainsi il ferait oeuvre utile aux autres comme à lui-même. Erasme veut bien venir chez lui; il quittera l'Angleterre le plus tôt possible.

L'été de 1514 vit la paix entre Henri VIII et Louis XII. Louis mourut le jour de l'an 1515; son successeur fut François Ier, qui, le 5 avril, conclut un traité d'alliance avec Henri et partit pour l'Italie; les 13 et 14 septembre, il vainquit les Suisses à Marignano. En même temps, cependant, François entretenait des relations avec l'Ecosse, et la conséquence en fut qu'Henri appuya secrètement Maximilien, ce qui n'empêcha pas, toutefois, que la campagne de l'Empereur en Lombardie au mois de mars 1516 ne fût désastreuse.

Ce jeu tortueux de diplomatie et de guerre ne pouvait pas manquer d'indigner profondément Erasme, préoccupé avant tout du problème moral. Le résultat était en tout cas inévitable pour les populations; il se traduisait par des impôts nouveaux, par des privations continuelles, par toutes les atrocités que commettaient les troupes mercenaires en campagne.

Aussi voyons-nous toujours Erasme revenir aux idées déjà exprimées par lui; mais désormais il les développe et les approfondit dans des ouvrages importants. Il écrit une longue lettre au Pape Léon X,[19] en exaltant l'amour de la paix du nouveau pontife, qui contrastait si favorablement d'avec les tendances guerrières de son prédécesseur Jules II.

En 1515 Erasme écrivit son *Institutio Principis Christiani*[20], qu'il dédia à Charles-Quint, alors âgé de 15 ans. Il venait d'être nommé «conseiller» auprès du jeune prince, et la dédicace de son ouvrage déborde de flatteries à l'adresse de Charles.

Ce n'est qu'incidemment que cet ouvrage discute le problème de la guerre. Retenons, toutefois, qu'au premier chapitre on ne trouve

---

[19] Op. III. 1., pp. 149—55 (Ep. no. CLXXIV), datée du 28 avril 1515. ALLEN, II (1910), p. 79, la date du 21 mai 1515.

[20] Opera IV., pp. 559—612.

pas le renom guerrier parmi les «nobilitatis genera». Le 18e chapitre, «De bello suscipiendo», s'occupe de la question de la guerre, mais assez sommairement. Il énonce, toutefois, des opinions qui ont un intérêt particulier au point de vue des principes: le bon prince ne devra jamais (*nunquam omnino*) entreprendre la guerre, s'il n'a pas essayé tout au monde afin de l'éviter. «Si nous étions de cet esprit, il n'y aurait à peine jamais de guerres.» Et Erasme ajoute cette déclaration, la plus hardie, peut être, qu'il ait jamais osé en faire: «Quelle chose calamiteuse et en même temps scélérate que la guerre; combien de maux de toutes sortes amènent les armées, même lorsque la guerre est la plus justifiée, si, toutefois, la guerre peut jamais être appelée juste.»[21]

En général nous trouvons toujours chez Erasme la réserve que sous certaines conditions la guerre peut être considérée comme juste. Dans cet ouvrage il met en relief la question de principe en écrivant: «Quelques princes se disent: la guerre, toutefois, est légitime en soi, et j'ai une cause juste pour l'entreprendre. — D'abord nous n'examinerons pas de près la question de savoir si la guerre est légitime en soi, car quel est celui à qui sa cause ne paraît pas juste? Et dans tous les bouleversements, toutes les vicissitudes des choses humaines, entre tant d'alliances tour à tour conclues et rompues, à qui peut-il manquer une prétention, si une prétention quelconque suffit pour entreprendre la guerre?»[22]

Voilà le problème fondamental de la légitimité de la guerre nettement posé. Celui qui l'entreprend sans avoir épuisé d'abord tous

[21] l. c., p. 607. « . . . quam calamitosa simul et scelerata res bellum, quantumque malorum omnium agmen secum trahat, etiam si justissimum sit, si quod omnino bellum justum vocari debet.»

[22] l. c. p. 608. «Sic principes quidam imponunt sibi: est omnino bellum aliquod justum, et mihi causa justa est suscipiendi. Primum an omnino justum sit bellum, in medio relinquemus, cui non videtur sua causa justa? Et inter tantas rerum humanarum mutationes ac vicissitudines, inter tot pacta foederaque nunc inita, nunc rescissa, cui possit deesse titulus, si qualiscunque titulus satis est ad movendum bellum?»

les moyens de conciliation, sans avoir fait appel à un règlement judiciaire ou amiable du conflit, se fait juge dans la cause dans laquelle il ne devrait être, et dans laquelle il n'est, en réalité, que partie. C'est pourquoi toute guerre d'agression est la négation même du droit, quand même elle serait entreprise pour revendiquer la justice, si, au préalable, on n'a pas eu recours à une institution judiciaire.

Il faut insister sur ce point, parce qu'il est assez rare qu'Erasme discute cet aspect du problème. On ne peut pas dire qu'il l'approfondisse ici non plus; il ne fait que l'effleurer, et il revient tout de suite à l'aspect du problème qui l'intéresse toujours: aux maux amenés par la guerre. Même, dit-il, si la guerre peut être considérée comme légitime, on doit l'éviter à cause de ses maux. «Quapropter bonus et Christianus princeps omne bellum quantumvis justum, suspectum habere debet.»[23]

C'est le devoir des prêtres de parler contre la guerre. Ce n'est pas ce qu'ils font. Et Erasme relève cette absurdité que les deux parties en conflit prient le même Dieu d'appuyer leur cause. C'est là ce qui est encore plus absurde: «dans les deux camps le Christ est présent, comme s'il luttait avec lui-même.»[24] Et Erasme répète ce qu'il a dit déjà: «At tota Christi philosophia dedocet bellum.»[25] Il hésite même à dire que la guerre contre les Turcs soit permise. «J'estime que même contre les Turcs il ne faut pas entreprendre la guerre à la légère, d'abord parce que je constate que le royaume du Christ est né, s'est développé et consolidé d'une manière tout à fait différente, et peut-être ne convient-il pas de le servir par d'autres moyens que ceux par lesquels il a été fondé et augmenté . . . . . Faisons d'abord en sorte d'être nous-mêmes Chrétiens sincères; puis, si cela est acquis, alors attaquons les Turcs.»[26]

---

[23] Op. IV. 608—09.

[24] Op. IV. p. 610. Quodque magis est absurdum, in utrisque castris adest Christus, velut ipse secum pugnans.

[25] l. c. p. 608; p. 610.

[26] l. c. p. 610. «Ego nec in Turcas bellum temere suscipiendum esse censeo,

Le devoir du prince est avant tout de maintenir la paix. Que ceux qui désirent être grands, prouvent ainsi qu'ils le sont. Si quelqu'un a maintenu la paix, il aura fait quelque chose de bien plus admirable que la conquête de toute l'Afrique. «Et cela ne sera pas très difficile si chacun renonce à défendre ses intérêts, si, déposant nos prétentions personnelles, nous nous occupons de la chose commune, si le Christ nous sert de conseil, non pas le monde.»[27]

On a voulu parler d'un «grand dessein pacifique d'Erasme.»[28] Mais ce dessein ne prend jamais corps; Erasme se borne toujours à des exhortations générales, du genre que nous venons de lire. Son rôle n'a pas été celui du constructeur politique; il fut moraliste et prédicateur, mais ses idées, qui jusqu'à un certain point sont très nettes, n'ont jamais été présentées sous la forme d'un projet d'organisation internationale.

Ce fut également en 1514—1515 qu'Erasme prépara la nouvelle édition considérablement agrandie de ses *Adages*, publiées en 1515.[29] Trois de ses adages traitent du problème de la guerre. No. 2201 *Sileni Alcibiadis* commente amèrement la politique internationale: «Les princes appellent la guerre juste, lorsqu'ils s'unissent afin de voler

---

primum illud mecum reputans Christi ditionem longe diversa via natam, propagatam et constabilitam. Neque fortasse convenit aliis rationibus vindicari quam quibus orta propagataque est . . . Primum hoc agamus ut ipsi simus germane Christiani, deinde si visum erit, Turcas adoriamur.»

[27] l. c. p. 610. «Nec admodum difficile factu fuerit, si quae quisque causae blandiri desinat, si sepositis affectibus privatis rei communis negotium agamus, si Christus nobis sit in consilio, non mundus.»

[28] Hirst, The Arbiter in Council, London, 1906, p. 271: «Erasmus cherished a grand design for universal peace.» — Comp. plus loin ce qu'il a écrit par rapport à la «Paix universelle» dans ses lettres 1516—19, pp. 165—66.

[29] La première édition, *Adagiorum Collectanea*, parut en 1500; elle contient entre 800 et 900 commentaires brefs de sentences des auteurs classiques. La 2e édition, *Adagiorum Chiliades*, fut imprimé chez Alde Manuce à Venise en 1508; elle comptait déjà 3260 adages. La 3e édition est l'édition définitive; elle parut chez Frobène à Bâle en 1515 et avait 3411 adages. — Les adages se trouvent au Vol. II des *Opera*.

et opprimer un Etat; lorsqu'ils conspirent entre eux dans le même but, ils appellent cela la paix.»[30] SCARABAEUS AQUILAM QUAERIT,[31] le no. 2601 des Adages, est une satire violente contre les rois, et notamment contre leur politique étrangère.

Nous avons hâte, cependant, d'arriver à celui des Adag es dans lequel Erasme se prononce de la manière la plus complète au sujet du problème qui nous occupe. C'est le célèbre traité *Dulce bellum inexpertis*, le no. 3101 des Adages.[32] Déjà le développement donné par Erasme à son interprétation de cet adage montre quelle importance il attribue au sujet. L'article est de 20 colonnes in-folio, alors qu'en moyenne, les autres ne comprennent qu'un tiers ou qu'un quart de colonne. Aucun autre adage n'a reçu le même développement. — L'adage ne se trouve pas dans les éditions antérieures, encore une preuve de l'attention apportée par Erasme au problème de la guerre pendant ces années.

Il a trouvé un adage charmant pour ses considérations sur la guerre: «La guerre est douce pour ceux qui ne l'ont pas connue» — la forme moitié ironique, moitié mélancolique caractérise bien la façon de voir d'Erasme. C'est encore le moraliste, le spectateur résigné de l'humanité qui nous parle.

Il débute par une dénonciation directe de la guerre,[33] et passe ensuite à la question de savoir comment, en réalité, l'homme se prête à la guerre. Tous les animaux ont reçu de la nature des armes avec la seule exception de l'homme. Seul parmi tous les animaux

---

[30] «Justum bellum vocant cum ad exhauriendam opprimendamque rempublicam Principes inter se colludunt; pacem vocant cum in hoc ipsum inter sese conspirant.» Op. II, p. 775.

[31] l. c. pp. 869—83. — Ces deux adages sont mentionnés par Beatus Rhenanus comme des ouvrages qui doivent être publiés à part (Voir sa lettre, Erasmi Opera, III. 2., 1537). On a donc le droit de croire qu'ils ont eu du succès.

[32] Op. II. pp. 951—70.

[33] . . . . bellum . . . quo non alia res vel magis impia, vel calamitosior, vel latius perniciosa, vel haerens tenacius, vel tetrior, et in totum homine indignior, ut ne dicam Christiano. l. c. p. 951.

l'homme, après sa naissance, dépend de l'assistance des autres. Les hommes sont faits pour le secours réciproque et pour l'amitié, et la guerre est la négation de tout ce qui est humain. Nous retrouvons, dans les développements d'Erasme sur sa conception de la guerre, à peu près la même description par onomatopées que nous avions vue déjà dans l'«Eloge de la Folie»: «Rauca cornua, terrificum taratantarae cantum».[34] Erasme examine ensuite les conséquences de la guerre, celles qui accompagnent «même la guerre la plus heureuse et la plus juste.»[35] La nature s'indigne au spectacle offert par le guerrier. «Regarde toi-même, si tu le peux, guerrier furieux . . . Je t'ai imaginé comme un animal d'un certain caractère divin.»[36] Il paraît évident que ce mal terrible s'est insinué sous prétexte d'être un bien.

Erasme cherche donc l'origine de la guerre. Il la trouve dans l'habitude de tuer d'abord les bêtes sauvages, puis les animaux innocents mangés par l'homme. Sur ce point le raisonnement d'Erasme est d'un végétarien convaincu. Il trouve, dans la coutume de manger la viande, l'origine de la disposition à répandre le sang; de là il n'y a qu'une étape insignifiante à franchir, et on verse en colère le sang humain. La guerre, c'est l'homicide en général, et pourtant nous ne voyons personne s'indigner. Au contraire: même l'Eglise excuse et défend la guerre. On croirait que l'humanité, qui souffre de tant de maux inévitables, ne voudrait pas tolérer un mal volontaire, créé par elle-même. Et Erasme développe cette idée, qui a joué un rôle considérable parmi les arguments des pacifistes contemporains.[37] «Trop, hélas! trop de maux, dont, continuellement, qu'elle le veuille ou non, l'humanité affligée est vexée, harassée, absorbée.»[38]

---

[34] l. c. p. 953.

[35] . . . felicissimum etiam ac justissimum bellum . . . p. 953.

[36] «Tamen adspice teipsum, si potes, furiose bellator . . . Ego te divinum quoddam animal finxi.» l. c. p. 954.

[37] Frédéric Passy en 1856: Contraste entre la guerre de Crimée et l'inondation de la Loire. Epouvante créée par celle-ci, indifférence envers la guerre.

[38] «Nimium, heu! nimium malorum erat quibus assidue, velit, nolit, vexatur, atteritur, absorbetur, aerumnosa mortalitas.» Op. II. 958.

Trois cents maladies différentes, tremblements de terre, foudres, inondations, irruptions de la mer, peste! Pas de partie de la terre où un péril ne menace la vie humaine, qui déjà est en soi si fugitive. «Qu'est-ce qui porte des êtres exposés à des calamités innombrables à se chercher encore un mal, comme s'il n'y en avait pas assez? Et pas un mal quelconque, mais le mal de beaucoup le plus abominable . . .»[39] Et après tout, quel avantage apporte la guerre? «Tu veux nuire à l'ennemi. Voilà qui est déjà inhumain. Mais examine donc au moins si tu ne peux pas lui nuire sans nuire d'abord aux tiens. Et cela semble de la démence, d'assumer tant de maux certains, alors que le résultat des dés de la guerre est si incertain.»[40]

Passe encore, continue Erasme, que les païens fassent la guerre. Mais les chrétiens! A la naissance du Christ, les anges n'ont chanté ni la guerre, ni les triomphes, mais la paix, et le Christ a même défendu la résistance au mal.[41] Erasme examine à ce sujet le problème de la guerre par rapport au Christianisme. Il rejette l'argument en faveur de la guerre, tiré des guerres des Israëlites. Au moins ceux-ci ne se sont-ils jamais, ou presque jamais, fait la guerre entre eux. Du reste, les commandements donnés aux Israëlites ne nous lient plus; ni la circoncision, ni la polygamie, ni les sacrifices ne nous sont permis. Le Christ a fait une nouvelle loi. «Depuis qu'il a dit de remettre le glaive dans le fourreau, il ne sied pas aux chrétiens de guerroyer, excepté dans cette guerre magnifique contre les abominables ennemis de l'Eglise, contre la convoitise de l'argent,

---

[39] Quid juvat tam innumeris obnoxios calamitatibus, ultro sibi malum, perinde quasi desit, arcessere? Et arcessere non quodvis malum, sed malum omnium multo teterrimum . . . . ibid.

[40] «. . . . nocere vis hosti. Jam hoc ipsum inhumanum. Attamen illud expende num illi nocere non possis, nisi prius noceas tuis. Et furiosi videtur hominis, tantum certi mali sumere cum incertum sit quo sit alea belli casura.» l. c. p. 959.

[41] «Vetuit ne quis malo resisteret.» l. c. p. 960.

contre la colère, contre l'ambition, contre la crainte de la mort. Voilà nos Philistins, voilà nos Nabuchodonosors. Seule cette guerre crée la paix véritable.»[42]

Erasme trouve l'origine de la doctrine de la légitimité de la guerre chez Aristote, et chez les légistes romains, qui permettaient la résistance violente à la force, et qui cherchaient surtout le critère de la légitimité de la guerre dans des conditions formelles, telles l'ordre donné par un prince, même s'il est enfant ou stupide.[43] Il repousse catégoriquement la doctrine des deux glaives. La parole du Christ à Pierre de remettre l'épée au fourreau, est absolue, et si par sa déclaration relative aux deux glaives, le Christ a voulu autoriser l'emploi des armes, pourquoi les martyrs n'y ont-ils jamais eu recours?

On parle des guerres justes, et on les considère comme légitimes. Erasme répète ce qu'il a dit déjà dans son «Institutio Principis Christiani»: «Cui sua causa non videtur justa?»[44] La légitimité d'une punition ne légitime pas la guerre. C'est toujours le même argument: les deux parties croient avoir raison; du reste, combien d'innocents souffrent par cette «punition»? N'est-il pas possible pour les chrétiens de renoncer à leurs prétendus droits, souvent si insignifiants. Il y a tant d'hommes et d'associations sages. «Pourquoi ne pas plutôt régler les querelles puériles des Princes par un arbitrage?» C'est, on le voit, toujours la même idée qui revient, mais ici non plus elle n'est approfondie, elle est seulement effleurée.

Erasme n'approuve même pas la guerre contre les Turcs: mieux vaudrait les convertir par la force des vertus chrétiennes. Nous nous

---

[42] «Postquam Christus jussit recondi gladium, non decet pugnare Christianos, nisi pulcherrimum illud proelium cum teterrimis hostibus Ecclesiae, cum studio pecuniæ, cum iracundia, cum ambitione, cum metu mortis. Hi sunt Philistaei nostri, hi Nabucodonosores. Solum hoc bellum veram gignit pacem.» l. c. p. 963.

[43] «Bellum ceu rem praeclaram efferunt, modo justum. Justum autem esse definiunt quod indictum sit a Principe, quamlibet puero aut stulto.» l. c. p. 961.

[44] l. c. p. 963.

exposons à de grands dangers en entreprenant de si vastes desseins. — Quelqu'un dira: mais si Dieu est avec nous, qui sera contre nous? Erasme répond par un raisonnement qui pourrait être écrit par un Quaker convaincu:[45] «Pourrait parler ainsi avec raison celui qui se fierait exclusivement au secours de Dieu. Mais qu'est-ce que dit notre seigneur Jésus-Christ à ceux qui se sont fiés à d'autres secours? *Celui qui saisit le glaive, périra par le glaive*. Si nous voulons vaincre par le Christ, ceignons donc le glaive de la parole de l'Evangile . . . Notre mission est de semer la semence de l'Evangile, et le Christ donnera la moisson. Elle sera abondante, pourvu que les ouvriers ne fassent pas défaut. Et enfin, pour faire de quelques Turcs des chrétiens feints et mauvais, combien de bons chrétiens ne sont-ils pas rendus mauvais, de mauvais pires encore? Car quel autre effet ont toutes ces guerres?»

C'est à ce propos qu'Erasme parle du traité Antipolemus[46], qu'il avait adressé à Jules II. Quand il le publiera, il parlera davantage de toutes ces questions, et il montrera que presque toutes les guerres des chrétiens ont leur origine dans la stupidité, ou dans la méchanceté. Il examine encore une fois les causes des guerres, il montre combien elles sont futiles; combien les guerres rapportent peu d'honneur, et par contre quelles conséquences terribles elles entraînent. Si le peuple veut la guerre, il faut que les princes le contiennent; si les princes la demandent, il faut que le Pape intervienne. C'est ce que fait Léon X, et le traité finit par une dithyrambe en son honneur: «Que la gloire de la guerre reste chez Jules . . . . Le ré-

[45] Op. II., pp. 967–68. Istuc merito dicet, qui solius Dei praesidiis fretus est. Caeterum his, qui diversis nituntur praesidiis, quid dicet imperator noster Christus Jesus? *Qui gladio percutit, gladio peribit.* Si volumus Christo vincere, accingamur gladio sermonis Evangelici. Nostrum est seminare semen Evangelicum, Christus dabit proventum. Messis est copiosa, si non desint operarii. Et tamen ut ex Turcis reddemus aliquot male ficteque Christianos, quot ex bonis Christianis reddemus malos, ex malis pejores? Quid enim in aliud gignet tantus belli tumultus?

[46] Cp. plus haut, p. 149, Er. Op. II, 968.

tablissement de la paix universelle donnera à Léon une gloire bien plus vraie, que celle que Jules a acquise par tant de guerres courageusement entreprises et heureusement terminées.»[47] Une note ajoute qu'Erasme a dépeint Léon non plus tel qu'il était, mais tel qu'il aurait dû être. Et il termine en disant: «Mais dans l'opinion de ceux qui préfèrent entendre des proverbes, plutôt que des développements sur la paix et la guerre, nous nous sommes déjà arrêtés trop longtemps à ces questions.»

Erasme n'a jamais réalisé son projet de publier un traité plus développé sur la guerre. L'ouvrage que nous venons d'analyser rapidement, est resté sa contribution principale à ce sujet. Cet écrit a eu une popularité énorme. En 1517 il a été publié à part sous le titre «Bellum Erasmi», réimprimé plusieurs fois, et traduit en allemand et en anglais.[48] Même dans les temps modernes le «Dulce Bellum inexpertis» trouve des traducteurs et des éditeurs. Le whig connu Vicesimus Knox en publie une nouvelle traduction anglaise en 1794, à laquelle il annexe quelques lettres d'Erasme sur le même sujet. Et la «Peace Society», doyenne des Sociétés de la Paix, fondée à Londres en 1816, donne parmi ses premières publications un extrait de l'ouvrage d'Erasme dans sa collection de pamphlets «All War Anti-Christian». Une bibliographie complète demanderait des pages. Cet ouvrage a donc certainement exercé une influence sur les esprits; il a fourni à la propagande pacifiste quelques-unes de ses thèses les plus populaires.

Il est donc important de constater que le traité d'Erasme se borne exclusivement à une condamnation, au nom de la religion et de la morale, de la guerre et notamment de la guerre entre chrétiens. On voit que sa manière de voir est plus sombre qu'elle

---

[47] «Sit penes Julium belli gloria . . . . Longe plus verae gloriae pariet Leoni nostro pax orbi reddita, quam Julio pepererunt tot bella per universum orbem, vel excitata fortiter, vel gesta feliciter.» l. c. II. 970.

[48] Une traduction anglaise de 1533—34 a été réimprimée dernièrement, *Erasmus Against War*. With an Introduction by J. W. Mackail, Boston, 1907.

n'était dans le «*Morias enkomion*»: il ne se borne plus à une moquerie de la folie de la guerre, de la stupidité des princes, de «l'épaisse sottise» des soldats qui la font. Il ne plaisante plus; il s'indigne. Ses sourcils sont froncés, ses armes contre la guerre sont la prédication, les arguments de la philosophie, de la morale, avant tout ceux du Christianisme.

D'autre part, Erasme n'esquisse jamais un projet politique ayant pour but de supprimer la guerre ou d'organiser la paix. Il propose incidemment le recours à l'arbitrage pour remplacer la guerre; mais cette idée n'est jamais approfondie; encore moins a-t-il eu la prétention de proposer un plan général de pacification. Il est très douteux même qu'il ait étudié cette question. Pour lui les guerres sont les faits des princes. Pourvu qu'on puisse les gagner à la cause de la paix, les convaincre de la criminalité, voire de la futilité essentielle de la guerre, le règne de la paix sera assuré en Europe.

Cette manière de voir d'Erasme n'est pas faite pour nous surprendre. Son époque, plus peut-être qu'aucune autre, était une époque de politique princière. L'Europe et la politique européenne était dirigée par un petit nombre de personnalités: Ferdinand, Maximilien, Jules II, Henri VIII, Léon X, François Ier, bientôt Charles-Quint, qui sera le plus puissant de tous. C'est à ces princes, à ceux d'entre eux qu'il connaît, que s'adresse Erasme dans ses lettres et dans ses écrits. Il a vraiment travaillé pour la paix européenne.

Aussi a-t-il été enchanté lorsque, en 1516, une paix générale semblait assurée[49]. La mort de Ferdinand, le 23 janvier 1516, rendit la paix nécessaire à son jeune successeur Charles, notamment la paix avec la France, qui séparait ses possessions, les Pays-Bas au nord, l'Espagne et les possessions italiennes au sud. La paix fut conclue à Noyon le 13 août 1516; quelques mois plus tard, après une certaine résistance, l'Empereur Maximilien y accéda également.

Ces évènements ont profondément ému Erasme. Nous le voyons

[49] Pour ce qui suit, cp. surtout HILL, History of Diplomacy in the International Development of Europe, II (New York, 1906), p. 305 ss.

par plusieurs de ses lettres. Dès le 21 février 1517 il écrivit à François,[50] le célébrant comme un roi qui porte avec raison le titre de «très-chrétien» (*Christianissimus*); car après la victoire de Marignano sur les Suisses, alors que rien ne manquait pour continuer la guerre, François avait déclaré qu'il désirait qu'une Paix permanente fût conclue entre tous les princes chrétiens.

Il peut paraître singulier que le «Conseiller» de Charles-Quint ait écrit semblable lettre à François. Nous pouvons, cependant, juger de la sincérité d'Erasme par une lettre écrite seulement cinq jours plus tard à Fabricius Capito,[51] et dans laquelle il exprime les mêmes sentiments, en partie en des termes identiques. Erasme voit s'approcher le millénaire: les sciences et les lettres vont fleurir.

Nous savons que la paix «permanente» ou «universelle», dont Erasme avait rêvé l'institution, fut bien éphémère.[52] Erasme a dû le constater; déjà dans des lettres datant du mois de mai 1519, il parle des efforts de Wolsey et de son roi pour la paix dans des termes bien élogieux, même flatteurs, mais comme de quelque-chose appartenant au passé.[53] Les évènements survenus depuis la mort de Maximilien étaient bien faits pour le décourager. Et il est assez caractéristique que c'est à cette époque que notre auteur a publié sa

---

[50] Op. III. 1. p. 185–186 (Ep. CCIV). Allen, II, 476–77.

[51] Op. III. 1. 186–89 (Ep. CCVII). Allen, II, 487. «Itaque postquam video summos orbis Principes, Regem Galliae Franciscum, Carolum, Regem Catholicum, Regem Angliae Henricum, Caesarem Maximilianum, funditus recisis bellorum seminariis, pacem solidis et uti spero adamantinis vinculis adstrinxisse nimirum certam, in spem vocor, fore ut non solum probi mores, pietasque Christiana, verum etiam purgatiores illae, ac germanae literae pulcherrimaeque disciplinae partim reviviscant, partim enitescant (p. 187.). — Cp. également la lettre à Bartholin du 10 mars 1517 (Op. III. 1., 190–91. Ep. CCX; Allen II, 150).

[52] Voir plus haut, Chap. IV, § 4, pp. 118–23.

[53] Il s'agit de deux lettres écrites à Anvers, respectivement au Roi Henri (15 mai) et au Cardinal Wolsey (18 mai 1519). — Op. III. 1. nr. CCCXVII (à Wolsey) et CCCXVIII (à Henri). Allen, III, nr. 967 et 964. Allen a corrigé la date de la lettre à Wolsey, donnée dans Op. III. 1. comme étant du 18 mai 1518, au lieu de 1519.

«*Querela Pacis undique gentium ejectae profligataeque*».[54] La dédicace, qui s'adresse à PHILIPPE DE BOURGOGNE, évêque d'Utrecht, fils naturel de Philippe le Beau, donc frère de Charles-Quint, nous dit que ce sont des circonstances tout particulières qui ont provoqué cet ouvrage.[55] Il me semble probable que l'ouvrage lui-même ait été écrit quelques années avant la publication. Dans la dernière partie du traité, la célèbre invocation aux princes de faire la paix générale, Erasme parle du «Prince Charles». Il est évident que cette expression est antérieure à la mort de Ferdinand, le 13 janvier 1516. — Tout porte à croire que la «Querela Pacis» a été écrite en 1515, qu'elle est contemporaine du «Dulce Bellum inexpertis». Tout le raisonnement est identique, et des phrases entières se retrouvent sous la même forme dans les deux traités.

La paix à laquelle pense Erasme n'est du reste pas seulement la paix internationale, c'est la paix en général: dans le mariage et dans les familles, parmi les savants et dans l'Eglise, au sein des états aussi bien qu'entre eux. C'est celle-ci, pourtant, qui forme le premier objet de ses voeux. Mais ici, pas plus qu'ailleurs, il ne semble vouloir pousser ses considérations jusqu'à formuler un projet de pacification. Il reste étranger aux constructions politiques, même dans ses études.

Ceci n'empêche pas qu'il n'esquisse de temps à autre, incidemment, des idées qui, approfondies, auraient pu servir l'organisation politique de la paix. Nous avons vu qu'il préconise l'emploi de l'arbitrage, sans y insister beaucoup. En 1518, année de publication de la «*Querela pacis*», il ébauche une autre idée de pacification, celle-ci plus discutable, moins réalisable, au moins dans les conditions d'alors de la société internationale. Quelques pacifistes de nos temps y sont revenus. Je veux parler d'une *garantie réciproque des territoires*, ou plutôt d'un arrangement territorial entre les princes.

---

[54] Opera, IV, pp. 625—42.

[55] «Cujus sane rei indignitas movit animum meum ut tum pacis undique profligatae querimoniam scriberem.»

Erasme publia en 1518 une édition de SUÉTONE, qu'il dédia aux ducs de Saxe, l'Electeur Frédéric (le Sage) et son cousin George. La dédicace en est datée d'Anvers, le 4 juin 1518.[56] Erasme y discute l'influence qu'aura sur les princes de son temps la lecture de Suétone, à la fois par les exemples terribles des débauches impériales et les peintures de modèles dignes d'être imités. L'empire fondé par la violence est instable; il ne crée pas le bonheur, ni la possession tranquille. Le bonheur est mieux assuré lorsque les princes ne forment pas de projets de vaincre par la guerre, mais au contraire des projets d'éviter la guerre. Et Erasme continue ainsi: «Pour ma part, si quelque chose de nouveau pouvait se faire sans tumulte et dérangement, j'estime que cela servirait grandement la tranquillité publique du monde Chrétien, si, par des traités certains servant l'utilité publique, les limites de chaque royaume étaient fixées; de manière qu'elles ne puissent être, ni restreintes, ni étendues, soit par des mariages, soit par des conventions; et que les anciennes prétentions soient considérées comme caduques, celles que chacun a coutume de prendre pour prétextes selon les circonstances, dès qu'il aspire à la guerre. Si quelqu'un se plaint que l'un quelconque de ses droits ne soit pas respecté par les princes, je voudrais qu'il examinât d'abord s'il est équitable qu'à cause de ces droits peut-être discutables, le monde chrétien soit sans fin ravagé par des luttes impies et parricides sans fin; que tant d'êtres innocents soient tués ou ruinés, que tant de femmes non coupables soient affligées et violées, bref, que toute cette tragédie de malheurs amenés par toute guerre, fasse son entrée dans la vie des humains. Voilà assurément les origines de presque toutes les guerres que nous avons vues de notre temps. (Ce que je vous écrit là peut paraître étranger à mon sujet et même sembler quelque peu impertinent)».[57]

---

[56] Op. III. l. pp. 325–29 (Ep. CCCXVIII, *pas* CCCVIII, comme dit DRUMMOND, l. c., I. p. 406). ALLEN, II, 579, lui donne la date du 5 juin 1517.

[57] l. c., p. 328. Equidem si quid novari possit absque rerum tumultu, judicarim ad publicam orbis Christiani tranquillitatem magnopere pertinere, si certis

Nous voyons qu'encore ici Erasme ne fait qu'effleurer un problème politique, et quel problème! Il aurait eu bien besoin de l'approfondir, d'examiner les difficultés dont il est hérissé, les modalités de sa réalisation. Mais, je le répète: Erasme est un moraliste; c'est le côté moral du problème qui l'intéresse, et s'il s'aventure dans le domaine politique, c'est pour ainsi dire par mégarde; il s'en retire aussitôt.

C'est également en 1518 qu'Erasme publie ses *Colloquia familiaria*,[58] le plus célèbre peut-être de ses ouvrages. Ce recueil renommé a servi de livre scolaire à des générations toujours renouvelées d'étudiants; il a formé leur esprit, à la fois par sa langue latine et par son fond.

Dans plusieurs de ses conversations imaginaires, étincelantes d'esprit et pleines d'intelligence profonde, Erasme revient au problème de la guerre.[59] Les idées sont souvent présentées sous une forme nouvelle, mais elles nous sont connues déjà, et nous pouvons nous passer d'une analyse. — Notons seulement que dans l'Ichthyophagia, c'est plutôt la paix entre le Pape et l'Empereur qui intéresse Erasme, que celle des princes en général.

Pendant les années qui ont vu paraître ces ouvrages, Erasme, à quelques brèves absences près, séjourna en Belgique, à la cour du

---

foederibus ex usu publico sua cuique ditionis pomoeria praescribantur. quae semel constituta nullis affinitatibus, aut pactis, vel contrahi possint, vel proferri, prorsus antiquato veterum titulorum jure, quos quisque pro re nata, quum bellum affectet, solet praetexere. Quod si quis forte clamitet, Jus, nescio quod suum adimi Principibus, is illud mihi secum reputet velim, num aequum censeat, ob hujusmodi jura, quae sive habet aliquis fortassis, sive fingit, orbem Christianum impiis ac parricidialibus armis sine fine collidi, tot innoxios aut interimi, aut perdi, tot immeritas foeminas affligi corrumpique, denique totam illam malorum tragoediam, quae bellum omne secum defert, in vitam hominum invehi. Nam his fontibus omnia fere bella, quae nostra memoria vidimus, profecta esse constat (Verum haec non tantum παρεργότερα videri possint, verum etiam impudentius ad vos scripta . . .).

[58] *Opera*, Ier volume.

[59] *Militaria*, *Op.* I, pp. 641—43; *Militis et Carthusiani*, 708—10; *Ichthyophagia*, 787—810; *Charon*, 822.

jeune prince Charles-Quint, au service de qui il était depuis quelques années. En général il habita Louvain. C'est dans cette ville qu'il a connu l'humaniste espagnol LUDOVICUS VIVES, dont nous aurons à parler plus loin, et qui a partagé ses idées sur la paix et la guerre.

A partir de 1521 la vie d'Erasme devint plus tranquille; il avait atteint un certain âge; sa réputation était assurée; les conditions matérielles de son existence s'étaient améliorées, et il fut à même de se créer une installation comfortable et d'organiser un personnel de secrétaires. Il se fixa à Bâle, près de son imprimeur FROBÈNE, qui fut aussi pour lui un ami et un mécène généreux, et c'est là qu'il mourut, en 1536.

De plus en plus Erasme fut absorbé par ses travaux d'érudition. Son zèle moral et anti-guerrier devint-il moins ardent? Il est permis de le soupçonner. Car nous ne le voyons plus discuter si fréquemment le problème de la guerre. Il s'en occupa, cependant, incidemment, et ses lettres nous disent que la paix entre les princes resta toujours une de ses grandes préoccupations. Ainsi, à propos d'une édition de Tertullien qui venait de paraître, il discute dans une de ses lettres[60] (31 août 1520) les principes de l'interprétation de l'Ecriture Sainte; il faut observer que d'après lui les interprétateurs qui tendent à renforcer le sens des Ecritures pèchent moins que ceux qui voudraient l'adoucir. Et qu'est-ce qu'il cite comme exemple? Le problème de la légitimité de la guerre d'après la Bible.[61] — Le passage est intéressant parce qu'il semble impliquer

---

[60] Op. III, 1, 573.

[61] «His annumero eos qui considerantes quam res sit impia quamque immanis bellum, simul videntes pacem et concordiam in sacris Literis ubique sic praedicatam, pronunciarunt nullum esse bellum licitum inter Christianos. Atque excessus hujusmodi propemodum excusatur etiam in orthodoxis, quoties aut deterrent a diversis viciis, aut adhortantur ad ea quae procul absunt ab iis qui vitari cupiunt. Quod facere solent ii qui virgam incurvam non inflectunt in rectum statum, sed in diversam partem detorquent, ut redeat in rectitudinem.» l. c.

que, d'après Erasme, ce serait une opinion extrême que de considérer toute guerre comme interdite aux chrétiens. Et cependant Erasme n'aurait pas d'objection à y présenter: il faut condamner toute guerre afin d'obtenir qu'elle soit évitée le plus souvent possible.

On pourrait citer encore d'autres extraits des lettres de notre humaniste prouvant que le problème le préoccupa toujours. Ces idées sont notamment développées dans les lettres qu'il adresse aux princes de son temps;[62] dans les lettres familières nous ne voyons plus tant d'allusions à la question. Elle n'est plus constamment présente à son esprit.

Il n'y a pas lieu d'analyser ici toutes les lettres dont il s'agit; elles ne contiennent pas d'idées nouvelles et j'ai hâte d'arriver à un ouvrage plus important, et qui ne semble pas avoir trouvé l'attention qu'il mérite.

Les évènements contemporains allaient donner une actualité toute spéciale à la discussion de la légitimité de la guerre. Nous avons vu que depuis plusieurs siècles l'approche des infidèles préoccupait les esprits. Pierre Dubois, non moins que Georges Podiebrad, avait trouvé dans ce danger commun l'argument principal pour une organisation de l'Europe chrétienne sur une base internationale. La même préoccupation hanta toujours les esprits. La conquête de Constantinople, en 1453, ne parut pas représenter l'apogée de la puissance de l'Empire turc; le règne de Soliman II (1520—66) vit au contraire une extension de l'empire du Croissant, et en 1529 l'Europe avait été saisie d'effroi en voyant les troupes turques mettre le siège devant Vienne.

---

[62] Voir la lettre du 1er déc. 1523; (1533 doit être une faute) par laquelle il dédie sa Paraphrase de l'Evangile selon Marc au Roi François Ier (Op. VII, pp. 149—55); lettre (15 mai 1527) à Sigismond, Roi de Pologne (Op. III, 1, Ep. DCCCLX); autre lettre (28 août 1528) au Roi Sigismond (ibid. Ep. CMLXXIII) et au chancelier de Sigismond, Christophe Schydlovits, du 5 juin 1529 (Op. III, 2, Ep. MLIX); enfin lettre au Roi Ferdinand, frère de Charles-Quint, du 27 janvier 1529 (Op. III, 2, Ep. MIX) — La plupart de ses lettres sont traduites, au moins en extraits, par KNOX, l. c., pp. 112 ss.

Il n'est que trop évident que dans de semblables circonstances le devoir de combattre les Turcs fut prêché partout. Charles-Quint, voyant les pays de son frère Ferdinand menacés, insista sur la nécessité de faire l'unité chrétienne: il en put tirer des arguments puissants, tant pour son Empire que pour l'Eglise catholique. Et le clergé catholique fut non moins emphatique, en démontrant le danger qui résulterait pour les chrétiens de leurs dissidences religieuses. Il en fit un grief spécial contre les protestants, fauteurs de division et de désunion; il accusa même Luther d'avoir dit que la lutte contre les Turcs était en opposition avec cette épreuve envoyée par Dieu en raison des péchés de la chrétienté. Une polémique s'ensuivit. Luther publia, en 1529, son ouvrage «Vom Kriege wider die Türcken.»[63]

Rien d'étonnant à ce qu'Erasme ressentit le besoin d'expliquer son attitude. Sa polémique contre la guerre et contre la politique belliqueuse des princes avait été si vive, son ironie avait lancé tant de moqueries contre les guerriers, qu'il pût craindre d'être pris pour un adversaire même de la guerre sainte contre les Turcs. Il s'est vu forcé de se défendre contre semblable malentendu.

En 1530 il écrivit son «Utilissima consultatio de bello Turcis inferendo et obiter enarratus Psalmus XXVIII.»[64] C'est en partie une rétractation indirecte, ou disons plutôt, une «interprétation» des opinions qu'il avait émises précédemment sur le problème de la guerre.

Erasme constate d'abord que l'invasion turque, tout comme les autres malheurs qui visitent la chrétienté, n'est que la punition de Dieu pour nos péchés. Mais d'autre part il ne conclut pas que s'il en était ainsi, il fallait s'incliner devant cette juste punition. Au contraire, il se tourne contre ceux qui diraient que toute guerre nous soit interdite: «Il y en a qui estiment que les chrétiens n'ont pas du tout le droit de faire la guerre, opinion que je considère comme

---

[63] Werke, Weimar-Ausgabe, XI (1900), pp. 107—48. — Voir plus loin, Chap. VII, § 1.

[64] Op., V, 345—68. — L'ouvrage est adressé à «Ornatissimo viro D. Joanni Rincko Juris Prudentia Celebri», et daté du 17. mars 1530.

tellement absurde qu'il est superflu de la repousser. Et cependant, il y en a qui m'en ont fait un grief, parce que, dans mes écrits, j'ai toujours loué la paix et combattu la guerre; mais ceux qui me lisent sans préjugé, découvriront cette impudence manifeste quand même je me tairais. J'enseigne qu'il ne faut jamais faire la guerre excepté lorsque tout a été tenté, et qu'elle ne peut plus être évitée, parce que la guerre de sa propre nature est tellement vilaine que, quand même elle serait entreprise par le prince le plus juste, et pour les raisons les plus justes, néanmoins, par l'improbité des généraux et des soldats, elle amène presque plus de mal que de bien.»[65]

Pourtant on ne peut point douter du droit des princes de faire la guerre. Erasme déduit ce droit du droit de punition expressément donné aux magistrats par la Bible.[66] Il faut seulement tout tenter avant de saisir les armes, et la cause en doit être: «la plus grave et la plus juste.» «Car si l'envie de dominer, si l'ambition, si un grief personnel, si la soif de revanche provoquent la guerre, celle-ci est certainement un brigandage et non pas une guerre.»[67] Et la guerre ne doit pas être entreprise sans le consentement des villes et du pays (sine civitatum et patriae consensu), et de toute façon il faut faire la guerre de sorte qu'elle corrompe le moins de gens possible, et que l'effusion de sang soit minime.

---

[65] Op., V., 354. Sunt qui in totum existimant Christianis interdictum bellandi jus, quam opinionem arbitror absurdiorem quam ut sit refellenda: tametsi non defuerunt qui hinc mihi calumniam struerunt, quod in lucubrationibus meis plurimus sim in laude pacis ac bellorum detestatione: sed qui mea legunt integri, vel tacente me perspiciunt manifestam sycophantiae impudentiam. Doceo, bellum nunquam suscipiendum, nisi cum tentatis omnibus vitari non potest, propterea quod bellum suapte natura sit adeo pestilens, ut etiam si a justissimo Principe, justissimis de causis suscipiatur, tamen ob militum ac ducum improbitatem fere mali plus adfert quam boni.

[66] Op. V, 354. Quam potestatem si concedimus Magistratui, belli quoque jus Monarchis concedamus oportet.

[67] Ibd. Nam, si libido dominandi, si ambitio, si privatus dolor, si vindictae cupiditas bellum persuasit, latrocinium esse constat, non bellum.

Nous ne trouvons ici aucune indication quant aux critères de la justice d'une guerre. Comme toujours c'est le moraliste qui parle ; Erasme n'approche pas le problème du côté juridique.

Il n'approuve pas l'attitude (et qu'il attribue à tort à Luther) de ceux qui disent qu'il ne faut pas se défendre contre les Turcs, parce que l'invasion turque serait une punition envoyée par Dieu ; il serait aussi logique de ne pas appeler le médecin pour une maladie. Mais il faut faire la guerre avec une âme pure. Et avant tout : il faut se convertir afin de pouvoir compter sur l'aide de Dieu dans les batailles contre l'infidèle. L'idéal serait de convertir, par l'exemple des chrétiens, les Turcs, de sorte qu'ils deviennent chrétiens eux-mêmes.[68]

Erasme approche enfin le problème fondamental : comment *savoir* que nous avons le droit de faire la guerre ? Il ne trouve pas de réponse ferme : Il ne faut faire la guerre qu'avec la volonté et le consentement de Dieu : c'est la conscience qui doit se prononcer, et qui en sera juge.

Nous ne savons que trop bien que, sans aucune exception, toutes les guerres ont été faites par la «volonté de Dieu», et la belle exhortation d'Erasme n'a contribué en rien à établir, à cet égard, des garanties plus sûres.

Cependant, Erasme craint d'être accusé de se prononcer contre la guerre turque. Il a hâte de déclarer que si l'on fait une guerre victorieuse, on remportera un triomphe des plus grands pour le Christ.[69] Et les princes doivent faire la guerre, mais pas les prêtres.

On a le soupçon que la plaidoirie a été en quelque sorte commandée en faveur de la guerre contre les Turcs, et qu'Erasme l'a écrite à contre-coeur ; tant le raisonnement en est peu ferme : il y a un flux et reflux continuel. «D'aucuns sont effrayés par le mot

---

[68] Op. V., 357. «Pium Deoque gratissimum est homicidium sic jugulare Turcam, ut existat Christianus, sic dejicere impium, ut exoriatur pius.»

[69] Op. V., 358—59. «Hic fortasse videbor alieni suscepisse negotium dehortandi a bello Turcico. Nequaquam, sed hoc ago potius, ut feliciter bellum cum illis geramus, vereque speciosos triumphos Christo reportamus.»

Monarchie universelle, vers laquelle l'ambition de certaines personnes semblent se tourner . . . . Il est vrai, dit Erasme, que la *Monarchie* [universelle] serait la meilleure des choses, si toutefois il se trouvait un prince ressemblant à Dieu; cependant, les moeurs des hommes étant telles que nous les connaissons, les royaumes de grandeur moyenne sont les plus sûres, surtout s'ils sont unis par des pactes chrétiens.»[70]

C'est la fédération des états souverains, un équilibre entre des empires à peu près égaux, qui semble se présenter ici à l'esprit d'Erasme. Le conseiller de Charles-Quint, ayant passé la soixantaine, regarde le monde d'un oeil désillusionné. L'idéal du Moyen-Age: *ut omnes unum fiant*, est toujours le sien: «Optima quidem est Monarchia». Mais il n'ose plus aspirer à la perfection; il vaut mieux s'incliner devant la dure réalité: «ut sunt hominum mores, tutissima sunt moderata imperia.»

L'histoire de l'Europe est là pour prouver que notre humaniste a vu juste: la fédération des nations indépendantes est devenue l'idéal des pacifistes de nos jours. Et l'Europe contemporaine aurait-elle eu à passer par la crise terrifiante que l'on sait, si au lieu de la juxtaposition de grandes puissances et de petits états, on avait eu un certain nombre de «moderata imperia, christianis foederibus inter se connexa»? Il est permis de le croire.

C'est sur cette parole que nous allons quitter Erasme, le plus grand prédicateur contre la guerre parmi les humanistes, si grand que sa voix est entendue encore de nos jours. J'ai dit déjà que ses écrits sont encore publiés et lus aujourd'hui.

Toutefois Erasme n'était pas seul à faire cette croisade. Nous allons voir que plusieurs de ses contemporains étaient imbus des

[70] Op. V, 366–67. «Terret nonnullos universalis Monarchiae vocabulum quo videntur spectare quidam . . . . Optima quidem est Monarchia, si Princeps detur Deo similis, verum, ut sunt hominum mores, tutissima sunt moderata imperia, christianis foederibus inter se connexa.»

mêmes principes. Quelques-uns d'entre eux étaient même en relations avec lui, de sorte qu'il est probable qu'ils ont reçu de lui leur inspiration. Sans trop d'exagération on peut parler d'une école pacifiste du XVIe siècle, dont Erasme, comme je l'ai dit déjà, est la figure dominante.

§ 2. — SIR THOMAS MORE

Le troisième membre du triumvirat des «Oxford Reformers», SIR THOMAS MORE, l'ami d'ERASME et de JOHN COLET, fut appelé à jouer un rôle politique plus actif que ses deux amis. Né en 1477/8, fils d'un avocat, il étudia à Oxford et fut pris par l'ardeur qui y régna pour les études grecques. Son père, qui craignait les nouvelles idées, le plaça à Lincoln's Inn dans le but de lui faire suivre la carrière juridique. Thomas s'inclina et devint avocat, sans abandonner cependant ses premières amours. Il fréquenta les humanistes et fut même protecteur des artistes. Nous avons vu qu'Erasme écrivit son «Eloge de la Folie» dans la maison de More, et HOLBEIN a peint un tableau renommé de «Sir Thomas More et sa famille».

Son étude d'avocat devint une des plus importantes de Londres, et More fut bientôt appelé à jouer un rôle politique. Le jeune roi Henri VIII, lui-même érudit et ami des humanistes, trouva le même charme dans la compagnie de More qu'Erasme et tant d'autres, et il l'employa dans des missions diplomatiques; mais More jouit en même temps d'une grande autorité auprès des bourgeois. En 1523 nous le trouvons *Speaker* de la Chambre des Communes. Ce fut au milieu des intrigues de Wolsey et d'Henri VIII avec Charles-Quint contre François Ier, et Wolsey avait fait convoquer le Parlement afin d'obtenir les sommes nécessaires pour la guerre. Le cardinal comptait sur le nouveau *Speaker*, mais ses espérances furent déçues: More resta fidèle à ses electeurs bourgeois, et se prononça contre le vote des sommes demandées pour faire la guerre à la France. Le roi, néanmoins, lui continua sa faveur, et lorsqu'en 1529 arriva la

chute du cardinal Wolsey, Thomas More fut appelé à lui succéder comme Lord Chancelier. Il garda cette situation jusqu'en 1532. Sa chute fut provoquée par son désaccord avec Henri au sujet du divorce avec Catherine d'Aragon: More n'était pas de ceux qui sacrifient leurs convictions à une carrière. Le roi ne le lui pardonna pas. En 1535 Sir Thomas More fut décapité.

Sir Thomas More était donc non seulement un jurisconsulte et un homme d'état, il était aussi un grand caractère. Tous ses contemporains vantent le charme de sa compagnie, la finesse de son esprit. Erasme, nous venons de le voir, lui rend le plus charmant hommage par le titre de son ouvrage «Morias enkomion».

Une étude de ses idées sur la guerre et la paix nous dira la communauté d'esprit qui le liait avec Erasme et Colet: la conviction qu'il avait de la vanité des guerres et de la nécessité de la paix. C'est dans son célèbre traité du pays *Utopia* que nous trouvons ses idées exposées. Le titre porte le même cachet d'une douce et triste ironie que l'adage d'Erasme, *Dulce bellum inexpertis.* Il est dérivé de οὐ — non — et de τόπος — lieu — nulle part on ne trouve — peut-être nulle part on ne trouvera non plus — l'état idéal que nous expose More.

Le traité fut écrit en 1515—16, pendant les mêmes années qui virent paraître les travaux les plus importants d'Erasme sur le problème de la guerre. Le livre, écrit en latin, fut le fruit des loisirs de son auteur pendant une mission politique dans les Flandres au service de son Roi. La scène en est à Anvers, où More rencontre le voyageur intelligent et savant Raphael Hythloday. Le 2e livre a été composé d'abord; il décrit d'une manière très détaillée le pays *Utopia,* alors que le Ier livre, écrit l'année suivante, fournit le cadre et pour ainsi dire le fond de la description de l'Etat idéal: des reflections et des critiques sur les conditions politiques et sociales de l'Europe, et notamment de l'Angleterre, préparent la pensée du lecteur à la nécessité des améliorations, des réformes que suggérera la connaissance des conditions *utopiques.*

Les relations internationales, les problèmes de la paix et de la guerre ne jouent pas un rôle de premier plan pour Sir Thomas More; les questions intérieures le préoccupent davantage. Il se trouve, cependant, un chapitre dans le 2e livre intitulé «On Warfare»,[1] et nous trouvons dans les deux livres des sorties fréquentes et des traits satiriques qui nous permettent de nous former une opinion assez complète de ses idées sur les questions qui nous intéressent.

Sir Thomas partage l'horreur des humanistes pour la guerre. Ces sentiments sont au moins ceux des *Utopiens.* «War or battle as a thing very beastly and yet to no kind of beasts in so much use as to man they do detest and abhor.» — Nous reconnaissons les raisonnements d'Erasme. «And contrary to the custom almost of all other nations they count nothing so much against glory as glory gotten in war.»[2] More trouve l'origine des guerres — encore une fois d'accord avec Erasme — dans l'habitude de faire abattre les animaux;[3] il met la chasse — contre laquelle il se prononce avec une violence étonnante pour son époque — sur le même niveau, occupation «indigne des hommes libres».[4] Le métier de soldat est par conséquent peu considéré par notre auteur. «Nor thieves be not the most false and faint-hearted soldiers, nor soldiers be not the cowardliest thieves: so well these two crafts agree together.»[5] Les utopiens emploient des mercenaires afin de ne pas corrompre le

---

[1] Je cite le «Utopia» d'après l'édition réimprimée de la traduction de Ralphe Robynson, pub. par J. Rawson Lumby, Cambridge Univ. Press (1902). — J'ai toutefois transcrit le texte d'après l'orthographe moderne.

[2] L. c., p. 131.

[3] L. c. p. 88. «For they permit not their free citizens to accustom themselves to the killing of beasts, through the use whereof they think clemency, the gentlest affection of our nature, by little and little to decay and perish.»

[4] Voir p. 111.

[5] p. 30. Cp. la description qui suit de l'état de la France «filled and besieged with hired soldiers in peace time (if that be peace)» . . .

caractère de leur propre peuple, et pour ce métier ils emploient un peuple particulier, les *zapoletes*, «hideous, savage and fierce . . . of a hard nature . . . abhorring from all delicate dainties, occupying no husbandry, nor tillage of the ground . . . The most part of their time is by hunting or stealing . . .»[6] Suit un tableau peu bienveillant de toutes les mauvaises qualités des mercenaires, telles que le 16e siècle ne les connaissait que trop bien : leur convoitise et cruauté, leur inconstance et mauvaise foi, qui les fait changer de parti «for a halfpenny more wages by the day» . . . «This people fighteth for the Utopians against all nations because they give them greater wages than any other nation will. For the Utopians, like as they seke (ɔ: prepare) good men to serve well, so they seke these evil and vicious men to abuse . . . . Nor the Utopians pass not (ɔ: do not regard) how many of them they bring to destruction. For they believe that they should do a very good deed for all mankind, if they could rid out of the world all that foul stinking den of that most wicked and cursed people.»[7]

On ne peut guère imaginer une diatribe plus violente contre la guerre et les guerriers ; elle dépasse de beaucoup tout ce qu'avait écrit Erasme. L'auteur peut-il dire toute sa pensée parce qu'il parle par l'intermédiaire de sa fiction? C'est ce que nous ne pourrons jamais savoir. C'est le propre des «Utopies» : elles semblent parler avec une franchise sans feinte, et subitement surgit dans notre esprit cette objection : mais ceci ne se passe *nulle part* et ne pourra exister *nulle part!*

En tout cas il faut constater que ni Thomas More, ni ses utopiens ne sont *anti-militaristes* dans le sens contemporain de ce mot. Ils ne doutent pas de la légitimité de la guerre dans certains cas, sous certaines conditions. «. . . they never go to battle, but either in the defence of their own country or to drive out of their

[6] p. 136.
[7] p. 137.

friend's land the enemies that have invaded it, or by their power to deliver from the yoke or bondage of tyranny some people that be therewith oppressed. Which thing they do of mere pity and compassion.»[8] . . Les utopiens vont même plus loin: «Howbeit they send help to their friends; not ever in their defence, but sometimes also to requite and revenge injuries before to them done. But this they do not, unless their counsel and advice in the matter be asked, while it is yet new and fresh. For if they find the cause probable, and if the contrary part will not restore again such things as be of them justly demanded, then they be the chief authors and makers of the war.»[9]

Les utopiens ne font jamais la guerre afin de se procurer des avantages de commerce; même les pertes économiques ne les émeuvent guère, l'organisation socialiste de leur pays ayant pour résultat que de semblables préjudices ne se font pas sentir. Au contraire, si l'un d'entre eux est mutilé ou tué, ils ouvrent tout de suite des hostilités — si les coupables ne leur sont pas livrés.[10]

Il n'est pas facile de tirer une doctrine complète sur les critères d'une guerre légitime de ces indications très sommaires.[11] Le problème

---

[8] p. 131.

[9] ibid.

[10] L. c., p. 133.

[11] LAURENT, ouvr. cité, X, p. 395 dit: «Morus admet encore une autre cause légitime de la guerre. Les Utopiens envoient des colonies dans les pays incultes; si les colons rencontrent une nation qui repousse les lois de l'Utopia, ils la chassent des terres qu'ils veulent coloniser, au besoin, par la force des armes. Dans leurs principes, la guerre la plus juste est celle que l'on fait à un peuple qui possède d'immenses terrains en friche, et qui en interdit l'usage à ceux qui viennent y travailler et s'y nourrir suivant le droit imprescriptible de la nature.» — Il m'a été impossible de retrouver ce passage extrêmement intéressant, repris par NYS, Revue de Dr. int., 1889, p. 71—72. La façon très sommaire de citation de ces deux auteurs rend le contrôle de leurs citations très difficile. — Si après tout la citation était correcte, Morus soulèverait ainsi tout le problème de la colonisation, des «protectorats» européens, pour ne pas parler des «peuples arriérés». — Cp. une discussion intéressante à ce sujet dans «The Independent» (New York) 1912 et 1913, ouverte par M. THEODORE MARBURG.

n'est pas approfondi: comment savoir qu'une guerre dite défensive l'est réellement? Comment les utopiens sauront-ils que la cause de leurs amis est juste, lorsqu'ils vont en guerre afin de «rétribuer et venger des injures précédemment faites à ceux-ci?» Tout cela peut certainement servir de prétexte à la guerre la plus injustifiée.

Toujours est-il que les leçons tirées par Raphael Hythloday de la politique suivie par les utopiens étaient bien faites pour contrecarrer *l'esprit de conquête*, si répandu au XVIe siècle, si bien vu par les princes de l'époque. C'est surtout de ce côté qu'il faut envisager l'enseignement de Sir Thomas More. Il parle à plusieurs reprises de la stupidité et de la futilité des conquêtes. Lisez la parabole des *Achoriens*,[12] voisins de l'Ile d'Utopie «vers le sud-est», qui à la fin ont soumis à leur roi conquérant le choix entre son propre royaume et celui qu'il avait pris par les armes, «alleging that he was not able to keep both, and that they were more than might well be governed of half a king: forasmuch as no man would be content to take him for his mule driver that keepeth another man's mules besides his.» Il est vrai que tout ceci est présenté hypothétiquement. L'auteur semble dire: que dirait-on si j'avançais de telles opinions? Mais on ne sent que trop bien de quel côté sont ses sympathies. Il pense aussi, «that the kingdom of France alone is almost greater than that it may well be governed of one man.»[13] Il voit que les préparatifs pour la guerre ne sont nullement proportionnés aux avantages que tirerait le pays d'une guerre éventuelle;[14] il sait que la guerre ne paie pas, et il partage l'avis des utopiens: «They be not only sorry, but also ashamed to achieve the

[12] L. c., pp. 50—52.

[13] ibid., p. 50.

[14] «Furthermore if I should declare unto them that all this busy preparance to war, whereby so many nations for his sake should be brought into a troublesome hurly-burly, when all his coffers were emptied, his treasures wasted and his people destroyed, should all the length through some mischance be in vain and to none effect . . . this mine advice, how think you it would be heard and taken?» L. c., p. 52.

victory with bloodshed, counting it a great folly to buy precious wares too dear».

Que dirait Sir Thomas More des surenchères du XXe siècle?

Et que dirait-il du système des alliances? La fin du chapitre intitulé «Of Bondmen, sick persons, wedlock, and divers other matters» est formée par un paragraphe «Of leagues»,[15] qui est au fond une satire amère sur la diplomatie de l'époque. «As touching leagues, which in other places between country and country be so often concluded, broken and renewed, they never make none with any nation. For to what purpose serve leagues? say they. As though nature had not set sufficient love between man and man. And who so regardeth not nature, do you think he will pass for (ɔ: consider) words?» Et Raphael expose que — contrairement à ce qui se passe en Europe, où, «especially in these parts where the faith and religion of Christ reigneth, the majesty of leagues is everywhere esteemed holy and inviolable, partly through the justice and goodness of princes, and partly at the reverence and motion of the head bishops (sic!)» — on n'attache pas grande importance aux alliances dans les pays avoisinants de l'Utopie. «. . . they think . . that the custom of making leagues was very evil begun. For this causeth men (as though nations which be separate asunder, by the space of a little hill or a river, were coupled together by no society or bond of nature) to think themselves born adversaries and enemies to one another . . . . They be of a contrary opinion. That is that no man ought to be counted an enemy which has done no injury. And that the fellowship of nature is a strong league; and that men be better and more surely knit together by love and benevolence than by covenants of leagues; by hearty affection of minds, than by words.»

C'est l'étudiant grec d'Oxford qui parle, imbu de l'esprit véritable d'un humanisme large et ouvert. C'est aussi le juriste dés-

[15] L. c. pp. 128–30.

illusionné qui constate que dans la diplomatie la parole n'est que trop souvent destinée à cacher la pensée.

Il est peu important pour notre objet d'analyser comment More voudrait voir réformer les coutumes de la guerre; il en parle à plusieurs reprises, et notamment dans le chapitre «On Warfare». J'ai dit qu'il préfère la guerre par les mercenaires, afin de ne pas dépraver le peuple lui-même. Cela n'empêche que tous les utopiens — y compris les femmes — ne soient exercés dans l'usage des armes. Et les excellentes conditions intérieures de leur Etat qui créent une satisfaction générale chez les citoyens, développent chez eux des facultés extraordinaires de guerre. On dirait le raisonnement moderne en faveur des réformes sociales, aptes à provoquer une force de résistance remarquable chez une nation![16]

More ne connaît que trop bien quelles sont les horreurs et les atrocités que provoque la guerre, et ses utopiens en tirent la conséquence: «If any prince stir up war against them, they meet him incontinent out of their own borders with great power and strength. For they never lightly make war in their own country.»[17] — Il ne faut pas oublier qu'ils en tirent la conséquence, même pour leurs adversaires. Leurs armées ne pillent pas; ils ne détruisent pas les moissons, «thinking that it groweth for their own use and profit» — donc une déduction logique de la maxime développée plus haut, de la solidarité du genre humain.

Sir Thomas, s'est-il fait des illusions sur l'effet que produirait son ouvrage? Déjà le titre provoque des doutes à ce sujet, et à maintes reprises un scepticisme résigné et moqueur s'y fait jour. Il met dans sa propre bouche les paroles suivantes, qui résument peut-être sa pensée dans cet ordre d'idées: «How can so strange informations be profitable, or how can they be beaten into their heads, whose minds

[16] Cp. «Kulturförsvaret», dans les polémiques suédoises sur le problème de la défense nationale (en 1914)

[17] L. c., p. 143.

be already prevented with clean contrary persuasions? This school philosophy is not unpleasant among friends in familiar communication, but in the counsels of kings, where great matters be debated and reasoned with great authority, these things have no place».[18]

L'histoire des 400 ans qui sont passés depuis ne peut que confirmer ce scepticisme et cette résignation.

§ 3. – JOHANNES LUDOVICUS VIVES

Les ouvrages d'Erasme et de Thomas More ont eu un grand retentissement dans le monde, et certains d'entre eux sont encore réimprimés de nos jours. Il y a eu d'autres humanistes qui ont partagé leurs idées sur les problèmes de la paix et de la guerre, mais dont les travaux, au moins dans cet ordre d'idées, sont restés moins connus, pour ne pas dire inaperçus.

J'ai déjà nommé le philosophe et théologien espagnol Johannes Ludovicus Vives,[1] qui vivait à Louvain pendant les années de 1518—19, lors du séjour d'Erasme dans cette ville.[2] Vives était alors un homme relativement jeune; il était né en 1492, donc plus jeune qu'Erasme de vingt-cinq ans. Il a certainement subi l'influence de son aîné dans le sens du pacifisme. A d'autres égards leurs opinions s'écartèrent considérablement l'une de l'autre. Vives était notamment un catholique beaucoup plus prononcé qu'Erasme. Il ne pouvait pas admettre la nécessité d'abolir la puissance papale, ni de modifier le dogme catholique. Pourtant, il voyait très bien que l'Eglise avait besoin de réformes; il était même l'un des principaux représentants de la Réforme catholique, et cela créa encore un lien avec Erasme, avec Morus et d'autres humanistes.

---

[18] L. c. p. 57.

[1] Comp. Nys dans la Revue de Dr. int. XXI (1889), p. 72; Francken, Vives, de vriend van Erasmus, Rotterdam, 1853. — Sur l'importance de Vives pour l'évolution de la philosophie, voir Høffding, Den nyere filosofis historie, I, pp. 32—34.

[2] Voir plus haut, p 170

Ce n'est pas un hasard que ce mouvement théologique se confond presque — au moins chez plusieurs personnalités éminentes, — avec un mouvement pacifiste, alors que les chefs des deux écoles extrêmes, les catholiques fervents d'un côté, les réformateurs, notamment Calvin, de l'autre, sont tous des avocats de la guerre. Les extrêmes se touchent surtout en ceci, que d'après eux les moyens violents sont permis et même indispensables afin de supprimer l'hérésie, erreur criminelle. Il est tout naturel que les médiateurs, les hommes de la conciliation dans les questions religieuses, soient par contre portés à condamner la violence, à prêcher la paix dans les litiges politiques.

Vives a traité le problème de la paix à plusieurs reprises. On verra que, plus encore que son maître Erasme, il se place au point de vue du moraliste.

Il avait connu à Louvain Hadrien VI, pape de 1522 à 1523, et pendant le pontificat de celui-ci, le 12 octobre 1522, Vives adressa au Souverain Pontife une lettre[3] dans laquelle il lui expose la grande tâche qui incombe au Saint-Siège: c'est de faire la paix, «quies ab armis inter principes, quies a tumultibus inter privatos». Nous voyons déjà que Vives ne traite pas à part le problème international. Il croit aussi que pour pacifier l'Europe il ne faudrait que gagner quelques hommes d'une grande influence, les princes et leurs conseillers. Il faudra leur dire que la guerre entre chrétiens est fratricide, et c'est au pape de le dire.[4]

C'est l'idée de la solidarité internationale qui se fait jour ici. Elle se trouve du reste déjà chez Erasme, dans *l'Institutio Principis*

[3] *Opera* (Valencia, 1783), V, 164—75. — Les oeuvres de Vives ont paru dans deux éditions, d'abord à Bâle, 1555, deux vol. in-fol; ensuite à Valence, 1783, six vol. in-fol.

[4] «Tuum est, Pater sanctissime, ex praeceptis nostrae pietatis, quorum interpres mundo praesides, docere et Principes et Principum consultores, bellum hoc inter fratres, et quod plus est, initiatos eodem baptismate, iniquum, sceleratum, esse, contra fas, contra pium; nec secus quam si membra corporis eiusdem inter se dimicent.»

Christiani: «Bellum inter Christianos non bellum, sed seditio est».[5] Chez les deux amis la solidarité est encore restreinte aus *chrétiens* seuls, donc identique à l'idée sur laquelle se basent les projets de Pierre Dubois et de Georges Podiebrad.

Hadrien a tâché d'agir dans le sens demandé par son ami; il n'a pas eu de succès; son pontificat fut en tout cas trop bref pour qu'il pût arriver à des résultats sérieux, et c'est une grande question de savoir si, dans les conditions de l'Europe d'alors, un plan de pacification aurait pu aboutir.

Vives continua ses efforts. Il séjourna en Angleterre de 1523 à 1528, comme précepteur de la princesse Marie, fille de Catherine d'Aragon. Il écrivit en 1525, après la bataille de Pavie, deux lettres[6] à Henri VIII sur la nécessité de faire la paix entre Charles-Quint et François Ier, en offrant la médiation de l'Angleterre. Henri VIII et son chancelier Wolsey ont essayé, en effet, de rétablir la paix entre les deux rivaux; mais ce n'était pas dans le même esprit que Vives. Les maux causés par la guerre faisaient agir Vives, tandis que les hommes d'état anglais ne suivaient que des considérations politiques.

Dans deux traités plus importants Vives revient aux idées déjà exprimées: il écrivit en 1526 à Bruges «De Europae Dissidiis et Bello Turcico Dialogus»[7], et en 1529 «De Concordia et Discordia».[8] Nous y retrouvons l'idée de la solidarité entre les chrétiens, indiquée plus haut, la conviction que, la guerre et la discorde étant les fruits du péché, la seule paix véritable ne peut être obtenue que par une réforme intérieure. Le problème international n'existe pas pour lui; il n'y a qu'un problème moral.

Et cependant Vives a sa place dans l'histoire du pacifisme; il

[5] Erasmi Opera, IV. 608.

[6] Opera (Basileæ 1555) II. 939–947. La première est du 12 mars, la seconde du 8 octobre 1525. La bataille de Pavie avait eu lieu le 24 février.

[7] Opera (Valencia, 1783) VI. 452–81.

[8] l. c. V. 404–46.

s'y rattache par ses relations avec Erasme. Les pacifistes seront heureux de pouvoir compter parmi les leurs cet esprit distingué, d'une conviction religieuse si profonde, l'un des fondateurs de la science psychologique. Il combattait la guerre et possédait à un rare degré, le courage de ses opinions: il protesta en 1529 contre le divorce de Henri VIII d'avec Catherine, et il encourut par conséquent le courroux de son maître royal. Il quitta donc l'Angleterre, et passa ses dernières années dans les Pays-Bas, où il mourut à Bruges en 1540.

§ 4. – JOSSE VAN CLICHTOVE
(JUDOCUS CLICHTOVEUS)

Faut-il placer ici l'analyse de l'ouvrage de JOSSE VAN CLICHTOVE «De bello et pace opusculum, Christianos principes ad sedandos bellorum tumultus et pacem componendam exhortans (Parisiis, 1523)?» L'auteur, né en 1472 à Nieuport – de douloureuse renommée – fut un théologien de grande réputation, notamment comme apologiste de l'Eglise catholique contre l'hérésie luthérienne. En 1524 il publia, également à Paris, où il fut professeur, son ANTI-LUTHERUS.[1] Le traité qui nous intéresse se rattache à plusieurs égards à la littérature du Moyen-Age qui discute la légitimité de la guerre, et dont j'ai parlé plus haut.[2]

D'autre part Josse van Clichtove avait des relations avec les humanistes. Erasme parle plusieurs fois de lui dans sa correspondance, et toujours avec le plus profond respect.[3] Il se distingue des auteurs théologiens par un point de vue plus indépendant, et surtout plus élevé;

[1] D'autres travaux apologétiques: «Propugnaculum ecclesiae adversus Lutheranos» (Paris, 1526); «De Sacramento Eucharistiae, contra Oecolampadium «(Paris, 1526). Ses *Sermones* (Paris, 1534) virent 17 éditions. Mort en 1543.

[2] Voir Chap. II, § 2, pp. 42–47.

[3] Voir ERASMI Op. III. 1., p. 647. «Interim demiror tuam amplitudinem hos e nostris lacunis petere, cum domi habeas uberrimum optimum rerum fontem Jodocum Clitoveum» (Lettre du 17 juin 1521). Cp. l. c. III, 1. p. 840, 1613, 1624.

enfin ce qu'il faut surtout souligner — il se prononce décidément en faveur d'une conciliation internationale; il faillit proposer tout un projet de paix européenne. C'est un esprit d'une autre envergure que les théologiens ordinaires.[4]

Josse van Clichtove est internationaliste, parce qu'il est chrétien: dès la préface il annonce sa thèse fondamentale: «Je ne suis ni teutonique, ni allemand, ni britannique, ni espagnol, ni particulièrement rattaché à aucune autre nation: je reconnais seulement le nom de chrétien.»[5] Et il répète la même pensée au début de l'ouvrage. Les pays sont séparés. «Mais l'esprit indivisé du Christ les réunit tous et les lie intimement par le saint lien de l'amour divin.»[6] Et sa plaidoirie ne doit pas être suspecte: elle n'est faite en faveur d'aucun des princes, ni en vue d'outrager aucun d'entre eux.[7]

Il débute par une définition des deux expressions *Paix* et *Guerre*. En bon théologien et moraliste il ne peut passer complètement sous silence, ni la «paix de l'âme», ni la «guerre contre les péchés et les vices», mais, dit-il, «dans ce traité, cependant, nous ne parlerons que de la paix du Seigneur et de la guerre du monde» (de sola domini pace et bello mundi in sequentibus locis habebitur a nobis sermo).

L'auteur développe les malheurs de la guerre, les bienfaits de la paix; il répète l'argument classique que ce ne sont que les hommes

[4] Cp. Nys, Origines du Droit international, pp. 122—23, sur le «De bello et pace»: «Charmante comme fond et comme forme».

[5] L. c., p. 2. «Ita et ipse (novit dominus coram quo loquor) singulari affectu, particularique mentis addictione, neque Teutonicus sum, neque Germanus, neque Britannus, neque Hispanus, neque alii cuiquam nationi peculiariter addictioque animo affixus; sed Christiani tantum nominis titulum et nomenclaturam agnosco.»

[6] L. c. p. 3. «At spiritus Christi individuus, eos omnes constringit in unum: et sancto divini amoris vinculo arctissime colligat.»

[7] p. 2. «Porro non existimet (velim) quisquam: hanc meam elaborationem esse susceptam, tendereve aut in hujus principis gratiam aut in illius sugillationem ac acerbam reprehensionem.»

qui font la guerre entre eux; tous les animaux sont toujours en paix avec ceux de même espèce. Il insiste avant tout sur les arguments tirés du Christianisme contre la guerre.[8]

«Toute la loi du Christ consiste dans l'amour, elle enseigne avant tout le devoir de respecter religieusement les traités.» Il faut vaincre les ennemis par des prières. «Cependant lorsque, tous les moyens pacifiques ayant été tentés en vain, nous ne pouvons pas obtenir la paix de l'ennemi qui nous envahit scélératement, alors il faut saisir l'épée, et la victoire doit être recherchée par les armes comme par les prières.»[9] Josse van Clichtove n'est donc pas anti-militariste; il admet le droit de légitime défense, et — nous allons le voir — même d'autres cas de guerre légitime. On croirait que la parole du Christ de la non-résistance au mal lui créerait des difficultés, au moins un certain scrupule. Mais il ne s'y arrête guère: elle ne doit pas être prise au pied de la lettre.[10]

Son examen du problème de la légitimité de la guerre est intéressant. Il exige d'abord certains critères extérieurs. Dans cet ordre d'idées il suit Saint-Augustin: Il faut que la guerre soit ordonnée par le prince: donc la guerre privée et civile est interdite, la guerre doit être le fait des *états*. — Il faut en outre que la guerre représente la défense «modérée» contre une injure, ou bien la punition de crimes graves.[11] — L'intention de celui qui fait la guerre doit être

---

[8] Chap. VI. Non decere: Christianos principes unum in alterum cruenda bella movere. p. 15 ss.

[9] Ubi vero tentatis omnibus viis pacis, eam ab hoste nos improbe adorto impetrare non possumus; tum ferro res agenda est, victoriaque et precibus de coelo et armis est quaerenda. p. 17.

[10] Quod autem in Evangelio dictum est nos non debere resistere malo . . . . secundum praeparationem animi ad id exhibendum ubi locus et tempus atque negotium exposceret, prompti: est intelligendum secundum gravium authorum atque probatorum sententiam, non autem semper secundum exhibitionem praesentaneam corporis. L. c. p. 35.

[11] «Illatae injuriae moderata propulsatio, necnon gravium criminum punitio.» Chap. XIIII, p. 32ss.

«honnête» (*recta* gerentium bella intentio). — La discipline militaire doit être rigoureuse. — «Enfin, pour faire une guerre juste, il est avant tout nécessaire que la justice soit religieusement respectée, et que tous soient retenus sous la domination du droit.»[12] Josse appuie son raisonnement par des références tirées de Cicéron et d'Aristote: «Et puisque d'après Cicéron (*in Officiis*) il ne doit exister aucune période pendant laquelle la justice est absente, il est évident que même en temps de guerre le droit ne doit disparaître, ni des lois, ni des coutumes, mais qu'il doit être alors rigoureusement observé . . . Il faut ajouter que d'après Aristote (*in Topicis*) la vertu est surtout nécessaire, lorsque le vice lui est opposé et s'étend parmi les hommes. Mais l'injustice règne avec plus de licence en guerre. Donc la justice est alors d'autant plus nécessaire.»[13] — Si encore ce programme pouvait être observé!

Mais ce programme d'une guerre «juste» ne touche pas encore le fond du problème. Ce ne sont que les conditions extérieures qu'il faut remplir afin qu'une guerre, au fond juste, ne dégénère pas et ne perde pas son caractère élevé.

Il n'y a après tout que trois motifs qui créent la légitimité de la guerre: la défense; la répression de l'injustice; la reprise de ce qui vous a été pris.[14] — Seuls les quakers et les tolstoïens nient la lé-

---

[12] Postremum ut justum agatur bellum: ante omnia opus est, in eo justitiam omni ex parte in sua incolumitate asservari, quae cunctos in suo contineat officio. (p. 34.)

[13] L. c., p. 34. «Cumque secundum Ciceronis sententiam in officiis, nullum sit tempus quod iustitia vacare debeat: planum est et belli tempus non debere justitiae destitui legibus ac usu: sed eam vel maxime tunc esse observandam. Adde quod secundum Aristotelem in Topicis, eo potissimum tempore necessaria est virtus: quo oppositum illi vitium, magis grassari solet inter homines. At iniustitia, in bello licentius regnare consuevit. Iustitia igitur: tunc magis expediens.»

[14] Josse résume ainsi (p. 38) son raisonnement à ce sujet: «Porro si supradictae tres belligerandi causae: sui defensio, injuriae repulsio, ablatorumque repetitio, secludantur: vix alias superesse putem justas rationes, ob quas Christiani principes inter se armis dimicent.»

gitimité d'une guerre de défense. Le problème est de savoir quand une guerre est véritablement une guerre de défense; quel est le *critère?* Josse le trouve tout simplement dans l'invasion du territoire (p. 35). Tout comme les individus ont le droit de veiller à l'inviolabilité de leurs personnes, de même les princes ont le droit imprescriptible de maintenir l'intégrité de leur territoire.

Pour discuter le second motif, Josse se place sur le terrain de la morale pure: «Puis, si quelque crime abominable, s'enracinant dans une nation, devait être justement réprimé, et qu'il ne pût être puni commodément (sic!) par un autre moyen que la guerre, à cause de la dépravation des délinquants, défendant leurs moeurs dissolues même par les armes: qui protesterait contre une guerre par laquelle ils seraient réduits, à contre-coeur et vaincus, à un meilleur état d'esprit?»[15]

Josse ne paraît pas se douter de la question que poserait tout de suite un lecteur moderne: et qui sera juge de l'énormité du crime? surtout comment savoir qu'il n'y a pas d'autre moyen de convertir les délinquants que les armes? Nous comprenons le raisonnement lorsque nous voyons les exemples de Josse. Il cite les «haereticos et schismaticos»; il cite aussi «tyrannos identidem ecclesiam dei violenta oppressione infestantes». C'est l'apologiste romain, le défenseur de l'Eglise infaillible qui parle, et il ne voit pas qu'il faut, en effet, une autorité supra-nationale, pouvant décréter la criminalité d'un peuple, afin que semblable guerre puisse être considérée comme légitime.

D'après lui cette autorité existe pour ce qui est des questions morales et religieuses. C'est le pape. Il peut paraître singulier qu'il

[15] Insuper ubi immane aliquod scelus in populo quopiam invalescens, esset castigandum justa animadversione, et alia non posset ratione commode puniri quam ferro ob pravitatem obstinatam delinquentium, etiam armis perditissimos suos mores defendentium: quis improbaverit unquam, in illos sumenda esse arma, quibus in saniorem mentem vel inviti et victi reducantur? (p. 35.)

ne le dise pas expressément, et en tout cas son raisonnement reste incomplet et peu concluant.

Ce n'est que lorsqu'il se trouve sur le terrain de la politique territoriale que Josse approfondit le problème. Il s'agit de la reprise de territoires conquis: «ablatorum repetitio», en un mot de la guerre de revanche. Peut-elle être considérée comme légitime?

En bon théologien Josse cite d'abord l'Ecriture: il est vrai qu'on peut en tirer des arguments contradictoires; mais on y trouve plus fréquemment le précepte de ne plus reprendre ce qui vous a été pris. Pourquoi ne pas suivre ce commandement? Surtout si l'on réfléchit aux dépenses entraînées par la guerre on doutera de son utilité.

C'est tout bonnement l'argument moderne contre la guerre qu'avance ici notre auteur: elle ne paie pas. Et l'issue en est tellement incertaine. «Il n'est pas profitable (ce mot est attribué à Auguste) de pêcher avec un hameçon d'or; il résulterait un dommage plus grand de la perte de l'hameçon qu'il y aurait d'avantage à la pêche du poisson.» — Autre argument contre la guerre: «Je ne parle pas de l'oppression lamentable du peuple. Quidquid delirant reges, plectuntur Achivi.»

«Ce n'est donc pas ainsi que les chrétiens — ceux qui veulent vivre d'après le Christ — doivent essayer de reprendre leurs possessions.» Josse développe son opinion dans le chapitre suivant.[16] — Evidemment, si l'on se déclare en principe contre toute guerre de revanche, les conquérants seraient toujours impunis. «Mais j'estime qu'on ne devrait pas courir immédiatement aux armes . . . le sage doit essayer tous les moyens conciliants avant que de recourir aux armes . . . . et le Seigneur enseigne dans le Deutéronome que des ambassadeurs de paix doivent être envoyés avant que les armes ne soient prises . . . Mais lorsque, après avoir couru tous ces risques,

[16] Cap. XVI. — Qua progrediendum est via: ut repetatur armis urbs aut regio, principis cuiuspiam ditioni subtracta.

ceux qui ont été exposés à l'injustice, n'ont rien pu obtenir . . alors il faut recourir aux moyens extrêmes et en appeler aux armes.»[17]

Ce raisonnement est fort intéressant. Josse indique ici le critère d'une guerre défensive que défendent les auteurs du pacifisme moderne,[18] à savoir qu'une guerre n'est légitime que pour le parti qui a épuisé tous les moyens d'une conciliation pacifique: offre d'arbitrage, recours à une enquête ou à une médiation. Ce critère est vraiment logique, parce que juridique, alors qu'il sera toujours facile d'esquiver le critère d'une invasion du territoire. Il est en effet assez étonnant que Josse van Clichtove ne préconise le critère juridique que pour une guerre de *revanche*, alors qu'il peut servir de pierre de touche à n'importe quelle catégorie de guerre. C'est là, évidemment, un exemple du développement imparfait de la science de la paix; elle se trouve encore à ses débuts, elle est tâtonnante, peu sûre de ses idées, en partie même contradictoire.

En voulez-vous la preuve? Immédiatement après le passage que nous venons de citer, se trouve l'observation suivante: «Et la guerre est le recours extrême afin de rattraper sa propriété, tout comme l'excommunication l'est pour réprimer les récalcitrants.»[19]

---

[17] Sed non protinus ad arma prosiliendum esse arripiendaque bella quibus repetantur ablata, suaserim. Sapientem siquidem, omnia prius consilio quam armis, experiri decet . . . Mittendosque pacis esse legatos antequam arma sumantur, praecipit Dominus in Deuteronomio . . . . Ubi vero horum omnium facto periculo, nihil promoverint ii qui injuria affecti sunt, neque injustos occupatores valuerint inducere ad ea restituenda quae vi adempta sunt ac detinentur: tum ad extremum auxilium descendendum, et armis decertandum p. 38.

[18] Notamment Gaston Moch dans plusieurs rapports aux Congrès universels de la Paix, en dernier lieu au Congrès de Stockholm (1910). Voir Compte rendu pp. 218–37. Cp. Jaurès, L'armée nouvelle, Paris, 1911, p. 685.

Le même critère est admis dans la pratique entre les états, ainsi par la 2e Convention de la Haye du 18 oct. 1907 (Sur la limitation de l'emploi de la force pour le recouvrement de dettes contractuelles) et par les traités de paix américains de 1913 et 1914. Cp. Lange, Les traités de paix américains. (Kristiania, 1916).

[19] . . . . estque bellum, postremum confugium ad sua repetenda: perinde atque excommunicatio, ad reprimendam contumaciam. p. 38.

Il y a là une confusion dont Josse n'est pas la seule victime. On trouve ce raisonnement chez bien des auteurs: ils ne peuvent pas s'imaginer une société sans une autorité supérieure: l'Etat qui fait la guerre est, d'après eux, la force exécutoire de cette autorité qui n'existe pas, mais qu'il faut supposer comme existante.[20] L'excommunication est le fait d'une telle autorité, de l'Eglise; dans la société internationale on n'a rien de semblable. C'est pourquoi, dans celle-ci, il faut poser le principe du recours à tous les moyens pacifiques avant de courir aux armes: s'il y avait une autorité supérieure internationale, on pourrait s'en passer. Car alors cette autorité serait à même de prononcer les arrêts nécessaires. Le problème international n'existerait plus, et toute discussion sur la légitimité de la guerre serait oiseuse.

Toutefois quand même la guerre serait légitime, il faut toujours, d'après Josse, essayer de l'éviter: il n'y a pas de mal plus terrible. Dieu nous l'envoie à cause de nos péchés.[21] Le meilleur moyen de conjurer le fléau, c'est de faire pénitence; alors Dieu fléchira le coeur du prince, qui «est dans sa main».[22]

Très naïvement, cependant, notre auteur continue: «Après s'être concilié le Très-Haut, élevé au dessus de tous les cieux, il nous reste à tous, les efforts humains afin de calmer les guerres sauvages et de conclure des pactes de paix solides entre les princes chrétiens, se combattant au grand dommage de la république chrétienne.»[23] — On dirait qu'après tout les moyens politiques seraient plus forts que les moyens moraux, la fédération plus efficace que la conversion.

---

[20] Nous retrouverons le même raisonnement chez Hugo Grotius. Voir Chap. VIII, § 4.

[21] Cap. XVII: Praecipuam bellorum quibus affligimur causam, esse peccata nostra: deum ad inferendum nobis id flagellum invocantia.

[22] Cor enim regis (ut inquit Sapiens) in manu domini: quocunque voluerit, inclinabit illud. p. 44.

[23] Post placatum coeleste, immo coelis omnibus superius numen, reliquum est et humanam adhibere operam, ut sedentur fera bella, firmaque pacis jungantur foedera inter Christianos principes: adinvicem cum summo reipublicae Christianae discrimine, armis decertantes. p. 44.

Mais nous constatons bientôt que la politique n'est qu'effleurée : les indications sont très vagues. Josse préconise des négociations entre les princes, dans l'intérêt du maintien de la paix ; il propose même un échange de territoires, des renonciations réciproques. Il comprend, toutefois, lui-même que semblables idées tiennent davantage de la morale que de la politique, et il revient toujours à l'idée d'une conversion, d'un adoucissement du coeur des princes.[24]

Josse ne serait pas du seizième siècle s'il n'était pas d'avis que c'est aux *princes* qu'il faut adresser l'exhortation suprême de faire oeuvre de paix,[25] par laquelle il termine son ouvrage. De notre temps l'exhortation s'adresserait peut-être à un cercle quelque peu étendu : on devrait parler aux ministres, aux parlementaires, on devrait surtout parler à la presse.

Mais d'un autre point de vue, est-ce que le vieux théologien n'a pas raison ? Les moyens politiques d'éviter les guerres, de consolider la paix, ne sont-ils pas au fond des remèdes secondaires ? Le problème fondamental est d'ordre moral : c'est la psychologie des hommes qu'il faut changer. Sans une «conversion» des coeurs, les institutions politiques ne pourront jamais exercer leur pleine utilité.

Et les paroles naïves de notre auteur flamand auraient peut-être trouvé un écho auprès de bien des hommes du vingtième siècle. Il y a même des passages qui semblent écrits pour la situation actuelle. «Et que quelque prince célèbre, doué d'une âme généreuse, ne recule pas d'envoyer le premier des ambassadeurs et des, orateurs afin de conclure la paix ; qu'il ne soit pas retenu par cette opinion frivole que celui qui envoie un ambassadeur paraîtrait inférieur à l'autre, qu'il se soumettrait à l'autre, ou se considérerait comme vaincu et réduit à implorer des conditions de paix.»[26] — Bien des pacifistes ont parlé de même pendant la guerre mondiale !

---

[24] Voir p. ex. pp. 45 et 46 passim.

[25] Cap. XX. Ad principes Christianos exhortatio : ut positis armis, pacem inter se componant.

[26] Neque detrectet inclytus quispiam princeps, generosoque animo praeditus :

La base des convictions de notre auteur sur le problème international, c'est la foi dans l'unité chrétienne, héritage du Moyen-Age, dont il est encore sous plusieurs rapports. Il parle de la *République chrétienne*, en s'adressant comme suit aux princes: «Délibérez ensemble, après avoir désigné des hommes sages, qui puissent servir d'envoyés par ci, par là, sur la question de savoir ce qui sera utile à la République chrétienne, sur les moyens de rétablir la paix expulsée.»[27] Et le dernier chapitre est une exhortation aux princes *chrétiens* «ut positis armis, pacem inter se componant». En paroles solennelles il insiste sur l'élévation de l'idée d'une Eglise universelle, «magna dei domus complectens, cunctarum nationum populos et unione spiritus constringens»: la grande maison de Dieu embrassant les peuples de toutes les nationalités et les liant par l'union de l'esprit.[28]

Mais au fond Josse reste catholique fervent; l'auteur de l'Antilutherus ne se dément pas. «Si les guerres vous plaisent tant, tournez plutôt les armes contre les ennemis de la foi orthodoxe.»[29]

Ainsi la prédication contre la guerre se termine par une invitation à une croisade, on ne sait pas au juste si elle doit être dirigée contre les hérétiques ou contre les infidèles. Le théologien l'emporte sur l'humaniste: l'unité du genre humain semble moins importante que le triomphe de l'Eglise catholique.

---

legatos ac oratores de pace concilianda mittere prior ad alterum, neque hac opinione frivola ne id faciat deterreatur, quod qui legationem mittat, eo ipso videatur autoritate inferior altero: seque illi submittere aut fateri se devictum, adactumque ad conditiones pacis efflagitandas. l. c. p. 45.

[27] «In commune consulite (designatis viris prudentibus, qui ultro citroque legationem abeant) quid reipublicae Christianae expediat, quid profligatam pacem revocare queat.» l. c. p. 46.

[28] l. c. p. 47.

[29] «Quod si omnino vos bella delectent: movete ocyus arma in hostes fidei orthodoxae.» p. 49

§ 5. — AGRIPPA VON NETTESHEIM
(HEINRICH CORNELIS)

Faut-il citer sérieusement, parmi les humanistes apôtres de la paix, le nommé «Agrippa von Nettesheim», né Heinrich Cornelis? LAURENT le fait; il cite[1] des extraits de son ouvrage «De incertitudine scientiarum», et parle de lui comme de quelqu'un qui fait autorité. — Il faut en rabattre considérablement. HEINRICH CORNELIS naquit à Cologne en 1486. Il n'obtint jamais une érudition solide, mais il essaya de s'en donner l'apparence. Ainsi il prit le nom classique d'*Agrippa*, et il y ajouta même un titre nobiliaire de pure fantaisie «ab Nettesheim». Il essaya un peu de tout: il était au service de Maximilien Ier comme «Hauptmann»; il enseigna la théologie et la médecine sans posséder à fond ces deux sciences; il publia un livre sur la magie «*De occulta philosophia*», qui, dit-on, ferait autorité encore de nos jours dans les milieux occultistes. Cependant, dans son ouvrage principal, «*De incertitudine et vanitate scientiarum*», il déclare tout ce qu'il a écrit sur cette matière comme étant de la pure vanité et du charlatanisme; il l'aurait écrit par vanité de jeunesse, et il voudrait le révoquer entièrement. Comme le fait remarquer avec raison son dernier biographe,[2] on aurait attaché plus de valeur à semblable rétractation, si les deux ouvrages n'étaient pas à peu près contemporains.

Cornelis doit avoir possédé une grande versatilité; de nos temps il serait probablement devenu journaliste. Il connut plusieurs pays, et un certain entregent lui procura accès auprès de plusieurs personnalités importantes. En 1510 il fut l'hôte de JOHN COLET à Lon-

---

[1] Etudes etc. X, p. 396. — MELAMED, Theorie, Ursprung und Geschichte der Friedensidee (Stuttgart, 1909), p. 142, simplement traduit ce que dit Laurent, sans donner la référence, procédé usuel de cet auteur.

[2] FRITZ MAUTHNER, Agrippa von Nettesheim «Ueber die Eitelkeit etc.» (München, 1913, Bibliothek der Philosophen).

dres. Après une existence de vagabond savant, il mourut à Grenoble en 1535.

Le livre qui l'a rendu fameux, «*De incertitudine et vanitate scientiarum*» fut écrit vers 1527, et imprimé à Anvers en 1530. C'est un ouvrage extrêmement verbeux, respirant un scepticisme, même un nihilisme à outrance. Le pauvre aventurier, qui avait essayé de se créer une auréole d'érudition et d'humanisme, emploie les éléments de savoir qu'il s'était acquis, pour prouver l'inanité de toute érudition, de tout humanisme. Au fond, c'est un dégoût de tout et de tous dont témoigne cet ouvrage.

Il est par conséquent difficile de savoir si nous pouvons prendre tout-à-fait au sérieux le dégoût pour le métier militaire — qu'il avait connu de près — professé par Cornelis. Il en parle au Chap. LXXIX, «*De arte militari*».[3]

Les dénonciations de la guerre, des militaires sont fort énergiques: «Toute cette discipline, enfin, visant uniquement la ruine des hommes, n'a pour but que de créer des fameux destructeurs du monde, des homicides énergiques; elle transforme les hommes en bêtes en leur prêtant les moeurs des fauves. La guerre n'est donc rien d'autre qu'homicide et brigandage en grand, les guerriers rien d'autres que des mercenaires, et des larrons armés pour la perte de l'Etat.»[4]

Ses critiques du principe de la guerre ne manquent pas de vigueur: dans la guerre c'est le hasard (*fortuna*), non pas l'art qui décide. Les pères de l'Eglise ont approuvé la guerre, mais le Christ et les apôtres étaient d'un avis tout différent. Et Agrippa va même si loin qu'il condamne toute participation à une guerre, «même si

---

[3] Edition Lugduni, 1600. *Operum pars posterior*, pp. 159—62.

[4] «Tota denique disciplina haec nonnisi in hominum pernitie occupata, hunc finem quaerit, ut famosos orbis eversores strenuosque homicidas faciat, transformetque homines in ritus ferrarum, moresque beluarum. Hinc bellum nihil aliud est quam commune multorum homicidium ac latrocinium, nec aliud milites quam stipendiarii et in reipublicae exitium armati latrones.» p. 160.

elle est juste, parce que l'on ne peut aller à la guerre sans tuer.»[5] — C'est un exemple du caractère superficiel du raisonnement de l'auteur qu'il n'essaie pas d'approfondir le problème d'une «guerre juste». Comment et pour qui, après tout, la guerre peut-elle être juste, si tous ceux qui y prennent part commettent nécessairement un péché mortel?

Nous ne croyons pas nécessaire d'insister davantage sur les contributions d'Agrippa à notre débat. Le fait que cet aventurier professait de tels avis, nous prouve que l'opposition à la guerre, le pacifisme, doit avoir été générale au XVIe siècle, au moins dans les cercles qu'il aimait à fréquenter, et la popularité dont a joui pendant longtemps l'ouvrage d'Agrippa — il a eu un très grand nombre d'éditions — a contribué à les répandre encore davantage.

§ 6. — SEBASTIAN FRANCK

[FRIDERICH WERNSTREYT]

C'est avec soulagement qu'on quitte Agrippa, l'aventurier, l'écrivain habile et fertile, mais dénué de vraie science et surtout de conviction, pour parler de SEBASTIAN FRANCK, qui fut, pendant une vie laborieuse et difficile, un chercheur de vérité, un courageux, qui ne renia jamais ses convictions, en un mot, un caractère. La postérité n'a pas été juste envers lui: elle l'a souvent oublié pour d'autres possédant plus d'éclat.

Il se trouve dans la bibliothèque de l'Institut Nobel à Kristiania, un petit ouvrage, de 107 feuilles, assez pauvrement imprimé. Il porte un titre de 24 lignes qui est tout un programme, et dont voici les passages essentiels: «*Das Kriegbüchlin des frides.* Ein

---

[5] «Cum omnis belli finis sit victoria, nemo potest esse victor, nisi homicida, nemo contra victus nisi male perierit. Mors igitur militum pessima, malum epitaphium sibi inducente peccato. Qui autem occidunt, iniqui sunt, etiam si justum sit bellum.»

krieg des frides / wider alle lermen / auffrür und unsinnigkait zu kriegen / mit gründlicher anzaigung / aus wichtigen eehehaften[1] ursachen / ausz gründtlichen argumenten der Hailigen Schrifft / alten Leerern / Concilien / Decreten / der Hayden Schrifft und vernunft / das der krieg nicht allein in das Reich Christi nit gehöre / sonder auch nicht sey dann ein Teuflisch / vihisch / unchristenlich / unmenschlich ding — — — — Im gegensatz ein lob des fridens / ermanung zur liebe und ainigkait — — —» L'ouvrage qui n'indique pas le lieu d'impression, est daté de 1539. La dédicace (fol. I—III) débute ainsi: «Dem fridliebenden Leser wünschet FRIDERICH WERNSTREYT frid und freud im Hailigen Gaist / durch den Fridfürsten unnd Fridreychen Salomon Christum / Amen.»

J'avais longtemps cherché des renseignements sur ce Friderich Wernstreyt, car son ouvrage, pénétré d'un esprit de large humanité et d'un pacifisme tout moderne, m'intéressa, et il me parut singulier que nulle part on ne parla de l'auteur. Subitement l'idée me frappa que l'auteur s'était peut-être caché derrière un pseudonyme: FRIDERICH WERNSTREYT, «le pacifiquement puissant qui prévient la lutte». En effet, j'appris[2] qu'il n'était autre que SEBASTIAN FRANCK.

L'opuscule, déjà important en soi, ne peut qu'y gagner en intérêt.

Sebastian Franck[3] né en 1499, étudia la théologie à Heidelberg, et devint d'abord prêtre catholique dans l'évêché d'Augsbourg, plus tard pasteur évangélique près de Nuremberg. Il fut obligé, toutefois, d'abandonner cette situation, parce que suspect de «Täuferei» (anabaptisme), et il mena pendant quelques années une vie d'humaniste errant. A Strasbourg, où il fréquenta entre autres MICHAEL SERVET, il publia en 1531 «Chronica, Zeitbuch und Geschichtbibel»; il y prit la parole pour «un christianisme libre, impartial et sans sectarisme», se distinguant des Luthériens, des Zwingliens, des Ana-

[1] ɔ: *ehehaften*: ɔ: légitime.

[2] WELLER, Lexicon pseudonymorum (2. Aufl.), Regensburg, 1886.

[3] Cp. FRANZ WEINKAUFF, dans Allg. deutsche Biographie, VII (Lpz. 1878), pp. 214—19; en outre deux essais par H. ONCKEN, dans Historisch-politische Aufsätze, I (München-Berlin, 1914).

baptistes, qui se traitaient réciproquement d'hérétiques, par un large esprit de tolérance, visant l'institution «d'une église spirituelle invisible, gouvernée par Dieu lui-même et embrassant tous les fidèles, tous ceux qui aiment Dieu dans tous les peuples». — Déjà dans cet ouvrage Franck refusa ouvertement aux magistrats le droit d'exécution des prétendus infidèles ou hérétiques.

La publication de ce livre devint dangereuse pour Franck. Il avait qualifié Erasme d'hérétique. Le vieil humaniste prit peur ; il se plaignit auprès des autorités de Strasbourg, et sur son initiative Franck fut expulsé de la ville avec sa femme et son enfant. Pendant quelques années il gagna sa vie comme savonnier à Esslingen, mais dès 1533 il obtint la permission de se fixer à Ulm, où il passa six années, les plus heureuses de sa vie, malgré les tracasseries constantes du clergé luthérien, qui voulait faire preuve de son zèle orthodoxe à l'égard de l'hérétique avéré. Franck dirigeait la grande imprimerie d'HENRI VARNIER ; il traduisit en allemand l'*Enkomion Morias* d'Erasme, publia son «Weltbuch oder Cosmographei», lorsqu'en 1539 le fanatisme des pasteurs eut raison du Conseil de la ville, qui avait longtemps fait la sourde oreille à leurs dénonciations. Franck fut forcé de s'expatrier pour la deuxième fois. En 1539 il se rendit à Bâle, où il mourut en 1542, âgé seulement de quarante-trois ans.

Ses ouvrages ont été réimprimés jusqu'au XVII[e] siècle ; ils furent traduits en hollandais, et aux Pays-Bas ils ont été des facteurs importants de la lutte contre l'inquisition et la tyrannie espagnole.

Franck ne fut pas un grand écrivain, ni un auteur original. Ces livres sont des travaux de vulgarisation, écrits dans un style lourd et souvent diffus. Ce qui le distingue, et qui le place au premier rang des penseurs de son époque, c'est son esprit de tolérance. Son horizon est large, son point de vue d'une grande élévation. Il admet comme des frères non seulement les adhérents de toute confession évangélique, mais encore les Papistes, les Juifs et les Turcs. Au-

dessus des autorités et des livres — même au-dessus de la Bible (c'est pourquoi Luther le qualifie d'hérétique avec une grande violence) — il en appelle toujours à Dieu comme la vérité originale et essentielle,[4] au témoignage de notre coeur et de notre expérience intérieure. C'est l'esprit mystique des sectes qui se manifeste chez lui, et sur cette base toute humanitaire, il insiste, malgré les divergences religieuses et nationales, sur l'unité et sur l'homogénéité du genre humain, non moins que sur l'amour universel du Dieu impartial, qui est encore plus facile à connaître dans l'histoire et dans la nature — toutes les deux «ein offenes Buch und lebendige Bibel» — que dans sa parole même.

C'est par cet humanitarisme ouvert que Franck devient pacifiste, ennemi des guerres, avocat de la conciliation des peuples.

Il publia son «*Kriegbüchlin des frides*» à l'époque la plus difficile de sa vie, lorsque, à l'âge de 40 ans, il se vit pour la deuxième fois exilé et privé des moyens d'existence qui avaient pendant quelques ans assuré assez largement sa vie et celle des siens. Il n'a pas osé publier cet ouvrage, qui pouvait paraître séditieux, sous son propre nom. Dans sa dédicace il s'excuse: il n'a fait qu'emprunter tout ce qu'il dit à d'autres «treffentlichen hochgelehrten leut, alt und new Leerer — — — die warlich vom Gotes gaist getriben on ansehung der person oder gefar geschrieben haben.» Il sait bien, «das ich hiemit bey der welt kein krantz erdantzen wirdt, er were dann mit dorn wie Christi kron geflochten. Disz hab ich nun ungeacht gewagt, damit ich meine angeborne tauff und zunamen nit vergebens trüge — — —». Il fait semblant d'appartenir au clergé: «Gedenck auch ein yeder das ich hiemit nach keinem Bistumb vische, sonder eh der welt todtfeindtschafft und der krieger, ja auch etlicher blutgirigen Theologen hasse auff mich lad, dann ein rodten rock verdiene». — On voit qu'il n'a pas oublié ses adversaires d'Ulm. — Il énumère ses autorités: Augustin, Ambroise, Jérôme, Cyprian, Bern-

[4] «die selbständige, wesentliche Wahrheit»; WEINKAUFF, l. c.

hard, Tertullien, Origène, Grégoire, Gratien, Dionys, Carthusien (!), Wessel, Erasme, Luther, Agrippa, Oecolampade, et il offre ses services «allen kündern des fridens unnd des liechts, die wollen als glieder meines leibs mit mir leyden, das ungnedig gelück der warhait — — —». Il l'avait appris en effet, «le bonheur dangereux de la vérité»; mais sa foi n'avait pas été ébranlée: sans illusions quant à l'effet immédiat de sa protestation, il est convaincu qu'à la longue la vérité et la raison l'emporteront: «Wirdt es yemandt für ein gespött haben unn sagen, man hab allwegen kriegt, der wirt guten beschaid hie in diesem papyren krieg wider alle eysne krieg finden, unn erfaren, das feder, wort, unn papyer bey den warhafftigen stercker sein wirt, dann ire eysne krieg — — —.»

Il se tourne contre la soldatesque de son temps, qui d'après lui est la cause des guerres et des conflits superflus: «Ich wil auch Fürsten und herren erfaren lassen, wo sie nit Gots forcht von der unsinnigkait zu kriegen abtreybet, das sie ein mal, un bald ausz not müssen ratschlagen wie sie des unnutzen volcks der Landtszknecht unn krieger abkommen, oder sie werden mit der zeit sie unn ir land fressen und verderben, Got geb uns augen disz bey zeyt zu sehen unn fürkommen, Amen, dann sie machen alle krieg. Were der heler nit, so were offt der steler nit. Wann das unnutz gesind (so ursach sucht wie es krieg mache, und yederman an ein ander knüpfft) nicht were, so müsten offt die Fürsten die faust stil halten.»

Notre auteur ne rejette pas la guerre défensive: «Von denen die aus not irer pflicht, iren herrn zu schutz witwen unn waisen, die notwer helffen zucken, unn irer herren rechte sach unn auffrichtigen notkrieg, als den vertruckten, on aigen gesuch, allein ausz lieb der gerechtigkait, helffen handthaben unn auszführen, urtailen die vätter anders und lass in irem werdt steen. Doch ist immerzu der fridweg sicherer — — — Kriegen hat viel fälgriff und condition bisz er recht wirt genandt. Dann ist ein Christlicher krieg, so ist er doch sonderlichen im Newen Testament, und diesen letsten zeyten so seltzam als die storcken im winter — —» (fol. III)

Le premier chapitre de l'ouvrage s'intitule: «Von dem Reich Christi wie es voller gerechtigkait, frid unn freud im Hailigen Gaist sein musz, zeugknisz der Schrifft» (fol. IIII–IX); le deuxième chapitre, plus d'un tiers du livre: «Vom krieg. Ein krieg und lob des frides, wider allen unfrid und unsinnigkait zu kriegen, ausz Erasmo und anderen». (fol. X–XLIX). Il donne des extraits importants des écrits pacifistes d'Erasme, *Querela pacis; Dulce bellum* («ɔ: der krieg ist lustig bey den unerfarnen»); prouve pourquoi la guerre avait été permise aux Israëlites, alors qu'elle nous est interdite,[5] et se prononce au sujet de la guerre contre les Turcs d'une manière beaucoup plus décisive qu'Erasme lui-même[6]: «Weil wir aber alles suchen, und kriegen als Türcken mit Türcken, wirdt ein notstal [ɔ: camisole de force; orig: «travail», pour pouvoir ferrer des chevaux intraitables] ausz dem gelauben, — — — und wirt also ausz dem Christenthumb ein Judenthumb gemacht — — —.»

Franck cite ensuite Corn. Agrippa[7] «De vanitate et incertitudine scientiarum», et parle même de sa défense contre l'imputation qu'il ne serait pas sincère: «Nun möcht yemandt sprechen es ist Hen. Cor. Agrip. nit ernst gewesen mit dem schreyben, sonder hat schympfflich ein declamation also gestelt. Antwort, das sihet man inn seiner Apology so er wider die Mönich vonn Löwen die ime dise sein Declamation habenn antast, geschribenn, ob im ernst sey oder nicht, einmal er verficht es so ernstlich das er die sach häfftiger darumb vor anzeücht, Cap. VVIII, VVIIII und VVV. und sagt, Sy sollen mit Augustino zürnen und nit mit im, ausz dem er allegiert hab (libro de penitentia) das die kauffleut unn kriegszleut nimmer in keiner waren busz mögen steen.» — On voit que pour notre auteur Agrippa est tout sincère.

Franck discute ensuite «Ob kriegen Christenlich und im Newen

[5] fol. XLII, «Kriegen warumsz Israel zugelassen, uns nit».

[6] fol. XLVI.

[7] fol. XLIX–LVIII, «Was der krieg sey, waher er komm und was sein ordnung, kunst, ampt und handtwerck sey, ausz Hen. Cor. Agrippa».

Testament zugelassen sey, zeugknus der Vätter, newen und alten Lerern, Concilien und Decreten» (fol. LVIII–LXXIV). Les témoignages contre la guerre ne lui font pas défaut; il cite les pères de l'Eglise, les humanistes — Erasme et Agrippa de nouveau — et il finit par une déclaration de Luther «im büchle, wie weyt sich weltlicher gewalt erstreckt», insistant sur le caractère tout spirituel de la lutte du «Chrétien».[8] Sebastian Franck fait suivre un nouveau chapitre, au fond le plus intéressant de son livre, «Wie unnd warumb das Alt Testament kriegt, und wie vil ein krieg ursach und condition musz habenn das er Göttlich sey». (fol. LXXV–LXXXV).

«Man spricht, ehs gehört vil zu aynem frommen mann oder weyb, also gehören vil mer orpendlen (?), conditions, form und weisz, zu aynem kriege, bisz er Göttlich wirt, und die krieger darin diener Gottes, das vermerckt man ausz dem alten Test. am pasten.» — En d'autres mots, dans le domaine séculier le vieux Testament fait toujours autorité. Franck pose six conditions pour la légitimité d'une guerre:

1) «Erstlich soll er Gottes wort und gehaisz haben.» Des exemples sont cités, et notre auteur conclut: «Also solten wir auch Gottes wort erwarten, wie, wan, wo, mit wem, warumb, wir mit jemant kriegen solten, wolten wir es dem Israel nachtun. Aber ich acht, solten wir desz Herrn wort erwarten, Wann auszziehen, wie gerüst, mit wie vil, wider wen etc. es wurden nit vil kriegens sein, weyl dise prophecey hat auffgehört, ausz dem etlich vileicht schliessen, das auch die Israelitischen Krieg sampt dem Gesatz sey auffgehoben — — — wie wol ich hie nicht schliessen sondern dem leser ein nachdencken, und ursach weytter zu suchen geben habenn will».

[8] l. c. fol. LXXIV: «Von dem schreibt Lutherus — — — nit unartig darvonn, unnd schleüszt allen gewalt ausser dem gayst, hertzenn unnd gewissen der menschen, ja von allen glaubens sachen, unnd richt das schwerdt nun auff die faust, ubelthäter und Hayden, unnd sagt, Under den Christen sey kain krieg, schwerdt, Oberkayt, weyl sie gaystlich allayn Gott leben, jha yettz mit Christo nach dem alten menschen gestorben, nit mer leben, sonder inn jhnen Christus der inn jhnen all krieg unnd sig, als jhr ayniger Oberer unnd Künig im Christenthumb unnd Reych Gottes, auffhept, eüsserlich und jnnerlich anricht, vnd selbs inn uns wider sein feynd mit gleych gaystlichen waaffen streyt und siegt.»

C'est la deuxième fois déjà que cette question est soulevée de savoir si la Loi est toujours en vigueur, et elle sera posée de nouveau.

2) «Zum andern soll der krieg nit von aygens, sonder von Gottes eer und gmaynes nutz wegen fürgenommen werden — — — Es soll auch nicht ein schlechte, sonder ein unvermeydliche noth zu kriegen und die gegenwöhr zu zucken, die herren bewegen, das sie ampts halben nicht umbgeben mögen, und inn alweg vor alles versuchen eh man nach angebottnem fridt zur wöhr greyff.» (fol. LXXV).

C'est la pure doctrine moderne du «droit de légitime défense» qui est esquissée ici par les mots, «nach angebottnem fridt.»

3) «Zum dritten, das man nit bald im harnisch sey, sonder wol an sich lasz kommen, und ein wichtig, recht, nötig, auffrechte, unvermeydliche sach unn ursach hab, drum wir uns zur gegenweer unn krieg rüsten.» (fol. LXXVI). — De nouveau une idée moderne: il s'agit d'établir un délai avant de saisir les armes.

Dans son développement, toutefois, Franck n'insiste pas particulièrement sur cette idée, mais il en avance d'autres, de caractère tout-à-fait modernes, on dirait révolutionnaires. Il ne faut pas que les sujets suivent aveuglément leur prince dans une guerre: ils doivent d'abord examiner de très près si la guerre est juste; le bien gagné par une guerre injuste n'est que larcin, et doit être restitué même par les héritiers. «Hierumb soll einem herren hie niemant zuziehen oder helffen, der eytel frävel, und kain rechte sach und ursach zu kriegen vor hat, die pflicht d'unterthanen bint hie nit, weyl sie wider got ist — — —» (fol. LXXVII). — Nous verrons que même l'hérétique Socin n'ose pas maintenir une thèse aussi avancée que celle que prêche Sebastian Franck. En a-t-il prévu toutes les conséquences? — Il cite Jean Wessel, de Groningue, «der hochgeleert Doctor Wesselus», à l'appui de son opinion. Wessel distingue: il faut verser l'impôt même à un tyran, mais nullement lui rendre obéissance active; et il défend même l'insurrection dans des cas extrêmes. Franck ne va pas si loin: «Wie wol nun dise mit den vät-

tern, auch geystlichen unn weltlichen rechten verthädinget werden möcht, so helt es doch den stick nit, unn mag vor got inn Christo nit besteen, wölcher gwalt unn tyranney nit mit gegengesetzter tyranney wil abgetriben haben, sond das man jm den raach las» (fol. LXXVIII). — C'est la doctrine évangélique de ne pas faire résistance au mal que prêche Franck: «Das ist mein urteil das sich hie d' doll böfel («la stupide populace») nit rege, sond' gebe, gewalt leid, unn gehorch was den aussern menschen belangt, nit allain ausz not, das er also oberherrt ist, sond' auch von desz gwissens wegen, das es gott also gefelt, das ich gewalt leid und verdruckt werd — — —», et il cite comme exemple le Christ devant Pilate.

Après cette digression, Franck revient (fol. LXXIX) au problème de la guerre, et réclame avec énergie que toute offre de paix soit sincère, pas un simulacre; autrement elle ne sert à rien: «Got laszt sich nit betriegen, der auszgang des kriegs wirt die warheyt lernen — — —».

4) «Zum vierdten muszten die Juden — — — in irem leger nicht args thuen — — —» (fol. LXXX).

5) «Zum fünften das man nicht in die vile und stercke des heeres und der waffen hoffe, dann das kan der eyferig Got der dise ehr im allein hat vorbehalten, mit nichten leiden, und ist ein pur lautere abgötterey.» (fol. LXXXI).

6) «Zum sechsten das man kaynen bund mit den Gottlosen und Gotsfeinden mache — — —» (fol. LXXXII).

Les trois dernières conditions ne touchent pas au fond le problème de la légitimité de la guerre; ce sont plutôt des règles qu'un peuple chrétien doit observer lorsqu'il commence une guerre d'ailleurs légitime. — D'autre part il faut accorder à notre auteur, qu'étant données les conditions posées dans les trois premiers points, il a le droit de conclure comme suit: «Aber ich glaub wo wir frid hetten, bisz das yemandt mit einem solchen volck, so dise sechs clausel als ein Liberey und hoffarb oder bundt zaichen an jnen

hetten, zu feld zühe, wir würden nicht vil krieg, sonnder lang, ja ewigen frid haben — — —» (fol. LXXXV).

Il est vrai, que comme tous les humanistes, Sebastian Franck accentue le côté religieux et moral: la politique n'est pas son domaine. Et cependant il est rare de trouver, à son époque, des critères de la légitimité d'une guerre aussi bien fondés dans la logique que ceux qu'il exige: offre sincère de paix, et un délai avant l'ouverture des hostilités.

Un chapitre spécial insiste sur les terribles maux de la guerre: «Viererley schäden so ausz den kriegen an seel, leyb, ehr, unn gut erwachsen, erzelt, und mit lebendigen exempeln und historien für die augen gestellt.» (fol. LXXXV—XCIX).

L'auteur parle du déshonneur des mercenaires, qui font la guerre à l'étranger, et par une série d'exemples pris sur le vif, l'historien Franck montre les dévastations des guerres récentes, et afin d'impressionner le plus vivement possible ses lecteurs, il développe dans un chapitre final, «Das das viltältig kriegen und rumoren, ein gewisz zeychen sey desz Jungsten tags, und anderen zukunfft des Herrn, das das gericht uber die welt und die erlösung der gerechten, nicht fern sey.» (fol. C—CVI).

Je ne m'attarderai guère à ces spéculations chiliastes. Mais il faut, d'uutre part, citer tout au long le raisonnement par lequel l'auteur termine son ouvrage: «Nun wolt ich ain klaines fräglin vorhin dobenn (ɔ: da oben)[9] auch angeregt gerenn aufflösenn, ob der gehorsam allwegenn ein kriegsmann entschuldigt, so er nit frembdenn sunden seinenn Herrenn zu willenn würd und kriegenn hilff. Hie schleusset man gemainiglich ja,[10] des ich etwas sein liesse, wann der Fürst ein gut sach het, und die notweer zu schutz der armen zücken müst. Item so der krieg Göttlich were, und die sechs conditiones oben erzelet an jm het. Wie wann aber der Fürst oder

[9] Il pense à la discussion des thèses de Johann Wessel (fol. LXXVII ss).
[10] Comp. St. Augustin, plus haut, Chap. II, § 2, pp. 43—44.

Oberer ein Tyranne ist, unnd kein rechte sach vor hat — — — soll man da auch helfen? — — Und nicht Gott mer gehorchen dann den menschen?» — Le siège de l'auteur est fait: «Lieber urtailet ihr selbs. Mit der weisz weren alle krieger zu mal entschuldigt auch die Christum und die Apostel ertödtet haben, dann sie allwegen Römische Kaiser Pilatum Herodem oder andere Herren gehabt — — dahin musz man kommen will man den gehorsam als ein gnugsam Göttlich ursach zu kriegen fürnemen. Aber ein clausel löset dises argument auff, das kein ayd, bündnisz, gelübdt, oder gehorsam wider Gott gilt. *Displicet enim Deo infidelis et stulta promissio*, Ecclesiast. V.» (fol. CVI).

C'est la liberté et l'indépendance spirituelle que Franck défend ici. Un chrétien a la responsabilité de ses actions: «— — — wissen sollen wir, lernen, und erfaren, nit wenen, nicht plintzlich hinan gehen, und leicht glauben. Man sol alle ding vor wol prüfen, die gaist, krieg, gehorsam, etc. unn alles probieren, und das gut behalten — — —» (fol. CVI).

C'est le vrai esprit de la Réforme qui parle ici, celui du libre examen, de la responsabilité personnelle, de l'indépendance envers toute autorité extérieure: l'homme et sa conscience seuls devant Dieu.

Alors que St. Augustin avait insisté sur l'*obéissance* et n'avait qu'une réserve très prudente pour le droit de la conscience individuelle, Franck se place à un point de vue tout opposé: l'obéissance est subordonnée à l'approbation de l'examen indépendant de l'homme devant Dieu.

La doctrine pacifiste de Sebastian Franck n'a guère trouvé d'adhérents que parmi les membres des sectes: Anabaptistes, Frères moraves, Sociniens. Sa célébrité personnelle n'a pas été suffisante pour que son «Kriegbüchlin des frides» pût éveiller l'écho que trouva la parole d'Erasme; ni son style, ni son argumentation ne révèlent non plus la main du maître. Ainsi son ouvrage resta oublié, connu seulement des érudits.

Et cependant il serait injuste de ne pas donner une place d'honneur dans l'histoire des doctrines internationalistes, à cet homme de bien, qui prêche une doctrine pacifiste bien plus proche des idées de notre époque que ne le font ses contemporains.

§ 7. — RABELAIS — MONTAIGNE

Si nous avions encore besoin de prouver la force des tendances pacifistes plus ou moins conscientes, à l'âge de la Renaissance, nous n'aurions qu'à nommer les deux grands penseurs français du XVIe siècle, François Rabelais et Michel de Montaigne. Différents de tempérament — Rabelais, positif jusqu'à l'exubérance, grossier et d'une bonne humeur imperturbable; Montaigne, sceptique pâle et résigné, regardant la vie avec un sourire tranquille et mélancolique — ils sont d'accord pour condamner la guerre : elle est la grande preuve de la sottise des hommes.

Rabelais la considère comme franchement ridicule : il en rit aux éclats. Il raconte[1] «comment fut meu, entre les fouaciers de Lerné et ceux du pays de Gargantua, le grand débat, dont furent faictes grosses guerres». L'origine «des grosses guerres» est une querelle des plus mesquines : les vendangeurs de Grandgousier, père de Gargantua, ont pris, dans leur faim, quelques «fouaces» — gâteaux du Poitou, fameux encore de nos jours — aux boulangers de Lerné, sujets du roi Picrochole. Ils ont payé les fouaces, et même très bien ; néanmoins les mauvais conseillers de Picrochole — monarque vaniteux et emporté — y trouvent le prétexte pour lui suggérer des entreprises de conquête sans bornes.

Le caractère fantastique du récit n'empêche pas que des idées très positives et nettes ne s'en dégagent. Non seulement l'esprit de

---

[1] Gargantua, Chap. XXV et ss. — Comp. Stapfer, Idées de Rabelais sur la guerre (Bibliothèque universelle et Revue suisse, 1888 (nov.) pp. 367—79).

conquête est ridiculisé;[2] nous trouvons aussi une réfutation toute rationaliste de l'esprit de conquête dans la bouche du sage Grand-gousier, type du «bon roi». En apprenant les desseins de conquête de Picrochole, il fait observer: «C'est trop entreprins; qui trop embrasse, peu estrainct. Le temps n'est plus d'ainsi conquester les royaumes, avec dommaige de son propre frère christian: cette imitation des anciens Hercules, Alexandres, Hannibals, Scipions, Cesars aultres tels, est contraire à la profession de l'Evangile, par lequel nous est commandé garder, saulver, regir et administrer chascun ses pays et terres, non hostilement envahir les aultres. Et ce que les Sarrasins et barbares jadis appeloient prouesses, maintenant nous appelons briganderies et meschancetés. Mieux eust-il fait soy contenir en sa maison, royallement la gouverner, que insulter en la mienne, hostilement la pillant: car par bien la gouverner l'eust augmentée, par me piller sera destruict.»[3] Ici la guerre est condamnée au point de vue de la religion, de la morale, de la bonne économie. — Et Grand-gousier connaît même les moyens d'éviter la guerre. Bien qu'il soit offensé — et il est tout prêt, si cela est nécessaire, à défendre même militairement les intérêts lésés de ses sujets — il veut tout essayer, avant de prendre les armes: «Je n'entreprendray guerre que je n'aye essayé tous les ars et moyens de paix; là je me résouls.»[4] Ses tentatives sont vaines: alors il se prépare sérieusement, et le pauvre Picrochole est ignominieusement battu. Car le sage Grandgousier sait bien faire la guerre s'il le faut. D'autre part il n'abuse pas de sa victoire: l'empire de Picrochole, disparu — «ne sçait on où ny comment est esvanouy» — est réservé à son fils, encore de bas âge, et seulement les instigateurs de la guerre sont punis, encore avec autant de clémence que d'esprit: ils sont condamnés à tirer les presses de l'imprimerie de Gargantua. Ainsi ils doivent contribuer à avancer l'ar-

[2] Voir notamment Gargantua, Chap. XXXIII, «Comment certains gouverneurs de Picrochole, par conseil précipité, le mirent au dernier péril.»

[3] Gargantua, Chap XLVI.

[4] Gargantua, Chap. XLVI

rivée de l'âge des sciences et des lumières, dans lequel les conseillers de guerre n'auront plus d'influence. Rabelais aurait-il conservé sa foi robuste de nos jours?

Il n'est guère nécessaire d'insister longuement sur les idées fondamentales qui se dégagent de cette brève analyse: Rabelais admet la légitimité de la guerre défensive; sans cependant en approfondir les critères, qu'il semble surtout voir dans l'invasion du pays. Il recommande l'emploi de tous les moyens possibles afin d'éviter la guerre, qui est contraire à la religion, à la morale et encore subversive de toute bonne économie; mais il ne s'est pas posé le problème de savoir comment organiser un autre moyen de régler les conflits.

On ne peut donc dire qu'une théorie complète se dégage de ces récits fantastiques — d'ailleurs ne serait-ce pas trop demander? — encore moins peut-on dire quelle est au fond l'opinion sincère de Rabelais, lorsqu'au 2e livre, Chap. XXIX, il met la prière suivante dans la bouche de Pantagruel, fils de Gargantua: «— — — Seigneur Dieu — — — tu as octroyé es humains de garder et defendre soy, leurs femmes, enfans, pays, et famille, en cas que ne seroit ton negoce propre qui est la foy: car en tel affaire tu ne veulx nul coadjuteur, sinon de confession catholicque et service de ta parole; et nous as défendu toutes armes et défenses — — — —», après quoi il cite le cas de «l'armée de Sennacherib». Il semble que Rabelais ait voulu protester contre les persécutions religieuses, alors qu'il réserve le caractère légitime de toute guerre de défense. Mais comment tirer une conclusion absolue? Sinon que Rabelais représente la tradition pacifiste de l'Humanisme. Nous en trouvons une autre preuve[5] dans le raisonnement, rappelant Erasme, sur le caractère tout pacifique de l'homme: «[La nature] — — — créa l'homme nud, tendre, fragile, sans armes ne offensives ne defensives, en estat d'innocence et premier aage d'or: comme animant, non plante; comme animant, dis je, né à paix, non à guerre.»

[5] Pantagruel, Livre III, Chap. VIII.

Non seulement MONTAIGNE est tout pénétré de l'ironie mélancolique et sceptique d'Erasme; mais il partage aussi son dédain de la guerre. «Quant à la guerre, qui est la plus grande et pompeuse des actions humaines, je sçaurois volontiers si nous nous en voulons servir pour argument de quelque prerogative, ou, au rebours, pour tesmoignage de nostre imbecillité et imperfection; comme de vray, la science de nous entredesfaire et entretuer, de ruyner et perdre nostre propre espece, il semble qu'elle n'a beaucoup de quoy se faire desirer aux bestes qui ne l'ont pas — — — ces mouvements guerriers, qui nous ravissent de leur horreur et espoventement, cette tempeste de sons et de cris — — — cette effroyable ordonnance de tant de milliers d'hommes armez, tant de fureur, d'ardeur et de courage, il est plaisant à considerer par combien vaines occasions elle est agitee, et par combien legieres occasions esteincte — — — Or ce grand corps, à tant de visages et de mouvements qui semble menacer le ciel et la terre — — — ce furieux monstre, à tant de bras et à tant de testes, c'est tousjours l'homme, foible, calamiteux et miserable; ce n'est qu'une fourmilliere esmeue et eschauffee — — —»[6]

C'est le spectateur ironique de la vie qui parle. Ailleurs[7] il discute les «Mauvais moyens employez a bonne fin». Beaucoup, dit-il, pensent qu'une guerre étrangère serait bonne pour la France afin de dériver «cette esmotion chaleureuse, qui est parmy nous». «— — — Et de vray, fait observer Montaigne, une guerre estrangiere est un mal bien plus doux que la civile. Mais je ne crois pas que Dieu favorisast une si injuste entreprinse, d'offenser et quereller aultruy pour nostre commodité — — —» «Toutesfois — ajoute-t-il sur un ton très résigné — la foiblesse de nostre condition nous poulse souvent à cette necessité, de nous servir de mauvais moyens pour une bonne fin.»

C'est cette résignation qui caractérise surtout Montaigne, et ce n'est donc pas chez lui non plus qu'on peut trouver des indications de méthodes propres à faire éviter les guerres.

---

[6] Essais, Livre II, Chap. XII (Ed. Leclerc, Paris, 1874; Vol. I. 437—39).

[7] Livre II, Chap. XXIII (Ibd. Vol. II, 73—76).

D'une façon générale nous pouvons constater, après cette étude rapide des humanistes du XVIe siècle, qu'ils ont continué la tradition pacifiste. Ils ont élevé une protestation éloquente et indignée contre les crimes de la guerre, contre les maux indicibles qu'elle entraîne, contre son inefficacité comme moyen de prouver la justice d'une prétention. Mais les humanistes ne vont guère plus loin. Il n'y en a aucun qui étudie le problème d'une organisation internationale, propre à faire éviter les conflits sanglants.

Il est évident que des protestations contre la guerre, telles que nous venons de les relever chez les humanistes européens du XVIe siècle, se retrouvent chez bien des auteurs des siècles suivants. Ce serait toutefois considérablement élargir les cadres de la présente étude que de noter ici toutes les expressions de semblable conviction. Nous nous contenterons d'étudier ceux d'entre eux qui peuvent vraiment être considérés comme des précurseurs du mouvement pacifiste moderne.

Il n'y en a pas de plus important que le mouvement chrétien des *Sectes*, dont nous avons suivi l'évolution à travers le Moyen-Age.

CHAPITRE VII

LA TRADITION PACIFISTE

II. — EGLISES ET SECTES

La fin du Moyen-Age, et notamment le XVe siècle, est caractérisée par une forte fermentation religieuse. C'est de cette fermentation que sort la Réforme, tout comme l'origine et surtout la propagation du Christianisme s'expliquent par le vif intérêt éveillé par les problèmes religieux au sein de l'Empire romain.

C'est la réunion de plusieurs facteurs qui a produit l'effervescence religieuse du XVe siècle. Nous avons parlé déjà du courant *mystique*, qui, protestant contre le caractère extérieur et séculier revêtu par l'Eglise, voulait faire de la religion avant tout une force intérieure et personnelle. Les *Frères de la vie commune* sont les représentants les mieux connus de cette tendance. Nous avons également parlé du mouvement des sectes dont les débris, quoique dispersés et faibles, ont contribué à sauver le principe d'une religion personnelle et vivante dans bien des pays européens. Les sectes, les mystiques étudiaient déjà la Bible. Deux facteurs ont puissamment favorisé cette étude: la nouvelle presse de Gutenberg, et les prédicateurs itinérants appartenant aux ordres mendiants. Les éditions de la Bible en langues populaires foisonnent au XVe siècle. Aucun livre n'est si souvent publié par les imprimeries, de sorte que la

Sainte Ecriture se trouve bientôt dans les mains de tous ceux qui savent lire. Et dans les réunions populaires des moines mendiants, les textes de l'Ecriture sont lus — ces réunions sont souvent des «Bibellesungen», des «lectures de Bible» — et ils sont commentés. Les textes bibliques deviennent les «Household words» des bourgeois et des paysans. Le mouvement est au fond l'expression religieuse de cette classe du Tiers-Etat, encore humble, souvent opprimée, et qui trouve dans les paroles éternellement révolutionnaires de l'Evangile un appui précieux de ses revendications sociales, politiques et morales.

C'est un mouvement de caractère européen; ces tendances se manifestent un peu partout, mais surtout, cependant, dans les pays qui entourent la grande voie du commerce européen, le long des rivages du Rhin: dans l'Allemagne du sud et de l'ouest, en France, aux Pays-Bas, enfin en Angleterre. C'est ce qui explique que la Réforme éclate un peu partout en même temps. Nous voyons alors les tendances nouvelles se cristalliser autour de quelques personnalités puissantes, qui deviennent les chefs de la Réforme. Bientôt les révoltés de naguère, au moins quelques-uns d'entre eux, deviennent victorieux, ils fondent des Eglises officielles, et plusieurs de ces Eglises s'allient aux états. Ces états s'opposent à d'autres; ils s'opposent surtout à l'Empire. Nous avons vu déjà qu'ainsi la Réforme aboutit aux *Guerres de religion.*

Il n'est que naturel que ces Eglises officielles, dominées par le souci de se défendre, ou même parfois par celui d'étendre leur propre puissance, ne puissent admettre la doctrine pacifiste. Elles sont autoritaires et ne veulent pas abandonner l'*ultima ratio*, qui est la guerre, de maintenir cette autorité. Elles ne sont pas pacifistes. D'autre part elles ne peuvent pas éviter la discussion du problème de la guerre, d'autant moins que les sectes — en tout cas plusieurs d'entre elles — continuent la tradition de leurs précurseurs du Moyen-Age. Comme toute réalisation, la Réforme — que ce soit celle de Luther, celle de Calvin ou celle de l'Anglicanisme — est réduite à l'oppor-

tunisme; elle doit se contenter de compromis, de solutions intermédiaires. Le radicalisme sectaire s'indigne: il élève la protestation idéale contre tout arrangement avec la conscience et avec la Bible.

§ 1. — LES EGLISES OFFICIELLES.

La *doctrine catholique* ne se modifie guère sous l'influence de la Réforme. La contre-réforme catholique réussit à abolir les abus ecclésiastiques: elle ne touche pas au dogme; au contraire elle l'affirme et l'approfondit.

Il en est ainsi de la doctrine catholique sur la légitimité de la guerre. Ainsi le célèbre apologiste BELLARMINO (1542—1621) ne fait que répéter les développements scolastiques sur la guerre et la paix. Il discute la question dans son traité *De Membris Ecclesiae*[1], III. 14, «*Licere Christianis aliquando bella gerere*».

La condamnation de la guerre est d'après Bellarmino une hérésie manichéenne; elle a été ravivée dans le siècle présent, et il cite Erasme, Cornelius Agrippa et les Anabaptistes. «Nous, par contre, nous disons, comme l'a enseigné toute l'Eglise, tant en paroles que par l'exemple, que la guerre d'après sa nature n'est point illicite, et qu'il est légitime de faire la guerre, non seulement pour les juifs, mais aussi pour les chrétiens, pourvu que soient remplies les conditions dont nous parlerons plus loin.»[2]

Les arguments usuels sont discutés, et devant la parole du Christ de mettre l'épée dans le fourreau, une distinction est établie entre le spirituel et le séculier, que nous retrouverons chez d'autres écrivains. «Je réponds que cette parole veut dire que dans le Vieux Testament

[1] De Controversiis Chr. Fid., Vol. II (dans l'édition de Milan, 1721).

[2] «Nos autem ut semper docuit Ecclesia tota et verbis et exemplis, dicimus bellum ex natura sua non esse illicitum et non solum Judaeis, sed etiam Christianis fas esse bellum gerere, modo conditiones serventur, de quibus postea dicemus.» *Ibd.*

les guerres furent commandées par Dieu et nécessaires pour la conquête et la conservation de la Terre promise; dans le Nouveau Testament les guerres ne sont pas nécessaires pour l'acquisition de l'empire des cieux. Mais il ne s'ensuit pas que les chrétiens, comme citoyens d'un Etat séculier, ne puissent faire la guerre à ceux qui les ont offensés.»[3]

Le chapitre suivant discute «Combien ya-t-il de conditions d'une guerre juste et lesquelles?» Au fond Bellarmin développe ici tout-à-fait la thèse des scolastiques. Il pose quatre conditions: *Auctoritas legitima:* la guerre ne peut être faite que par les princes souverains et il leur appartient même d'attaquer leurs ennemis. «Il est permis à quiconque de se défendre, non seulement à un prince, mais aussi à un particulier; déclarer la guerre et attaquer l'ennemi appartient exclusivement au prince souverain.»[4] Il faut remplir, toutefois, d'autres conditions: *Causa justa,* dont cependant le prince est seul juge; *Intentio bona:* «Puisque le but de la guerre est la paix et la tranquillité publique il n'est pas permis de commencer la guerre pour un autre but — — — Toutefois, puisque la guerre est un moyen d'assurer la paix, mais un moyen très grave et périlleux, il ne faut pas faire la guerre rapidement, mais chercher plutôt la paix par d'autres voies plus faciles, avant tout en demandant pacifiquement aux ennemis la satisfaction due.»[5] L'idée de soumettre le litige à un tiers impartial est, on le voit, tout-à-fait étrangère à la pensée de notre

---

[3] «Respondeo: vult dicere, in Testamento veteri bella fuisse imperata a Deo, et necessaria ad terram promissionis capiendam et conservandam: in Testamento novo non esse imperata bella, sed potius pacem: quia ad regnum coelorum acquirendum non sunt arma necessaria; non tamen hinc sequitur, non posse Christianos, ut cives temporalis Reipublicae, bella gerere cum iis, a quibus iniuriam acceperunt.» *Ibd.*, p. 481.

[4] «— — — defendere se unicuique licet, non solum principi, sed etiam privato, at indicere bellum, et invadere hostem, solius est supremi capitis.» ibd.

[5] «— — — quoniam bellum est medium quoddam ad pacem, sed valde grave et periculosum, ideo non esse mox inferendum bellum, cum causa existit, sed esse prius procurandam pacem aliis rationibus facilioribus nimirum pacifice petendo ab hoste debitam satisfactionem.» ibd. p. 484.

auteur: le prince est seul juge de la question de savoir si sa cause est juste, et la seule restriction imposée à sa liberté est celle de «demander la satisfaction due». Et si la satisfaction demandée n'était pas «due»?

La quatrième et dernière condition posée par Bellarmino est «*Modus debitus*» — la guerre ne doit pas être faite avec cruauté. On voit que la doctrine de Bellarmin est identique de celle des canonistes du Moyen-Age.

Calvin (1509—1564), au fond, envisage la société séculière comme Bellarmino. Dans son «*Institution*»[6], le 20e Chapitre du 4e livre discute «l'Administration politique». Il établit la même distinction que Bellarmino: «— — — celuy qui mettra de la différence entre l'âme et le corps, entre cette vie présente, misérable et passagère, et la vie future, glorieuse et éternelle, comprendra fort aisément que le Royaume spirituël de Jésus-Christ, et l'Administration civile sont des choses extrêmement éloignées l'une de l'autre — — —»[7]. A ce point de vue le droit des autorités de mettre à mort est légitime. Il est vrai que c'est «une haute et difficile question, savoir s'il n'est pas défendu aux Chrestiens de tuer — — — Mais si nous considérons que le Magistrat en punissant ne fait rien de luy-mesme, et qu'il exécute les jugemens mesmes de Dieu, ce scrupule ne nous troublera pas fort.»[8]

Quant à la guerre, Calvin l'envisage comme une punition administrée par le prince contre ses ennemis. «La nature nous enseigne cela mesme que le devoir des princes est d'employer l'épée que Dieu leur a mise en-main, non seulement pour corriger les fautes des particuliers, mais pour défendre par la voye des armes les Païs, qui ont

[6] *Institutio fidei Christianae*, d'abord publiée en latin à Bâle en 1536. — Je cite d'après une traduction française par Ch. Icard (Brême, 1713).

[7] l. c., p. 1086.

[8] p. 1092. — En effet, ce scrupule n'a pas beaucoup troublé Calvin. Après l'exécution de Servet (1553) il publia un ouvrage intitulé «Defensio orthodoxae fidei de sacra Trinitate contra prodigiosos errores Michaelis Serveti Hispani, ubi ostenditur haereticos iure gladii coercendos esse». (Opera, VIII. 453).

esté commis à leur soin, et où l'on commet des hostilitez — — —». En réponse à l'objection suivante: «Si quelqu'un oppose à cela que dans le Nouveau Testament il n'y a ni témoignage, ni exemple pour prouver qu'il soit permis au Chrestiens de faire la guerre», Calvin développe trois arguments, dont nous retenons le second: «Secondement je dis qu'il ne faut point chercher sur ce sujet aucune déclaration dans la Doctrine des Apôtres, puisque leur intention n'a esté que de nous enseigner quel est le Regne spirituël de Jesus-Christ et non pas de régler l'Ordre et la Police du genre humain.»[9]

On voit que c'est le raisonnement même de Bellarmino, et nous croyons entendre le même auteur, lorsque Calvin dit (p. 1095): «Que s'il est question de prendre les armes contre des ennemis, c'est-à-dire contre des brigands armez, il ne faut pas que pour des raisons légères et de peu d'importance, ils se portent à cette extrêmité. Ils doivent plûtost en éviter les occasions, lors mesmes qu'elles se présentent, à moins qu'une grande nécessité ne les contraigne de s'en servir.» Le problème fondamental n'est guère qu'effleuré.

On reconnaît toute la rigueur, tout le caractère autoritaire de Calvin, là où il discute la parole du Christ, qu'il ne faut pas résister au mal[10]. On voit comment l'idée, au fond, répugne à Calvin. Il l'interprète comme voulant dire qu'il faut toujours faire preuve de «douceur et modération». — — — «Cependant cette douceur et cette modération n'empêchera pas qu'en conservant toûjours une affection sincère envers leurs ennemis, ils ne se servent de l'autorité et du secours du Magistrat pour conservation de ce qui leur appartient, ou que par l'affection qu'ils ont pour le bien public, ils ne demandent la punition des méchans et des coupables, que l'on ne peut corriger qu'en leur faisant souffrir le dernier supplice.»

Ce n'est pas d'une Eglise pénétrée de cet esprit que l'on peut attendre un enseignement pacifiste.

---

[9] l. c., p. 1094.
[10] l. c., p. 1100.

Luther (1483–1546) avait été beaucoup plus préoccupé par la question; il la discute dans plusieurs de ses écrits.

Le premier de ceux-ci, «*Von weltlicher Obrigkeit, wieweit man ihr Gehorsam schuldig sei*» (1523), fait la même distinction que nous avons déjà constatée chez Bellarmino et chez Calvin. Les hommes appartiennent à deux royaumes, «die ersten zum reych Gottis, die andern zum reych der welt»[11]. Si tous appartenaient au premier, on n'aurait pas besoin de magistrats, ni d'aucune épée. «Wenn nu yemand wollt die welt nach dem Euangelio regirn und alle welltliche recht und schwerd auffheben und fürgeben, sie weren alle getaufft und Christen, unter wilchen das Euangelium will keyn recht noch schwerd haben, auch nicht nott ist – lieber radt, was würde der selb machen? Er würde den wilden böszen thieren die band und keten aufflöszen, das sie yderman zu ryssen und zu byssen, und daneben fürgeben, es weren feyne zame korre thierlin. Ich würde es aber an meynen wunden wol fülen – – – Darumb musz man diese beyde regiment mit vleysz scheyden und beydes bleyben lassen: Eyns das frum macht. Das ander das eusserlich frid schaffe und bösen werken weret» (p. 252). Luther ne voit donc aucune objection à ce qu'un chrétien fasse service de soldat. Il cite des exemples tirés du Vieux Testament, il cite les paroles de Jean-Baptiste, disant que les soldats doivent être contents de leur solde.

Après avoir ainsi résolu la question de principe, Luther insiste, dans la troisième partie de son livre, sur les devoirs des princes: «Es ist gar eyn schlechter Christ der umb eyns schloss willen das land ynn die schantz schlecht (ɔ: schlägt) – – – Darumb sey das seyn Regel: Wo er unrecht nitt strafen kan on grösser unrecht, da lasz er seyn recht faren, es sey wie billich es wolle. Denn seynen schaden soll er nicht achten, sondern der ander unrecht, das sie über seynem strafen leyden müssen. Denn was haben so viel weyber und kinder verdienet, das sie witwe und weyszen werden, auff das

[11] Je cite d'après l'édition de Weimar des Oeuvres de Luther (1900), XI, p. 250 ss.

du dich rechest an eynem unnützen maul odder böszer hand, die dyr leyder than hatt.

So sprichstu denn: Soll denn eyn furst nicht kriegen odder seyne unterthan yhm nicht folgen ynn den streytt? Antwortt: Das ist eyn weytleufftige frage. Aber auffs kurtzist: Christlich hyrynn zu faren, sage ich, da keyn furst widder seynen uberherrn als den König und Keyser oder sonst seynen lehenherrn kriegen soll, szondernn lassen nehmen wer da nympt. Denn der uberkeyt soll man nicht widderstehen mit gewalt, szondern nur mit bekentnis der warheyt: keret sie sich dran, ist gut, wo nicht, so bistu entschuldiget unnd leydest unrecht umb Gottis willen. Ist aber der widderpart deynes gleychen oder geringer denn du oder frembder uberkeyt, szo solltu yhm auffs erst recht und fried anbieten wie Mose die kinder Israel leret. Will er denn nicht, so gedenk deyn bestes unnd were dich mit gewallt, wie Mose das allis feyn beschreybt Deutro: 20 — — — —

Und hyrynnen sind die unterthanen schuldig zu folgen, leyb und gutt dran zusetzen. Denn ynn solchem fall musz eyner umb des andern willen seyn gutt und sich selbs wagen. Und ynn solchem krieg ist es christlich und eyn werck der liebe, die feynde getrost würgen, rauben und brennen und alles thun was schedlich ist bisz man sie uberwinde nach kriegs leufften (on das man sich fur sunden soll hutten, weyber und junckfrawen nicht schenden) — —

Wie? wenn denn eyn furst unrecht hatte, ist yhm seyn volck auch schuldig zu folgen? Antwort: Neyn. Denn wider recht gepürt niemant zu thun, sondern man musz Gotte (der das recht haben will) mehr gehorchen denn den menschen. Wie? Wenn die unterthanen nicht wüsten, ob er recht hette oder nicht? Antwort: Weyl sie es nicht wissen noch erfahren kunden durch möglichen vleysz, so mögen sie folgen on fahr der seelen — — — Den wilchs teyl hie geschlagen wirtt, es habe recht odder unrecht, musz es fur eyn straff von Gott aufnehmen, wilchs aber schlecht und gewynnet ynn solchem unwissen, musz seyn schlacht halten, als fiel jemand vom dach und schlüge eyn andern todt, unnd Gott die sach heymstellen. Denn es

gillt bey Gott gleych viel, ob er dich durch eynen rechten oder unrechten herrn umb deyn gutt und leyb bringet. Du bist seyn Creatur und er mags mit dyr machen wie er will, wenn nur deyn gewissen unschuldig ist.» (p. 276–78).

La doctrine, au fond, est celle de Calvin (et d'Augustin), seulement c'est une autre personnalité qui parle, un logicien moins rigide, un esprit plus large et plus humain. Mais d'autre part on trouve chez Luther beaucoup plus de soumission devant les autorités de ce monde. Il y a surtout une sorte d'abdication au nom de l'intelligence humaine dans la résignation avec laquelle envisage Luther l'impossibilité de pénétrer les projets des princes, surtout de peser le pour et le contre d'une guerre. Il n'aurait pas été partisan d'un contrôle de la diplomatie!

Nous avons pu constater qu'ici déjà Luther répond à la question spéciale qu'il pose dans son ouvrage de 1526: «*Ob Kriegsleute auch im seligen Stande seyn können*»[12]. Cet opuscule fut provoqué par l'impression que fit sur lui la révolution des paysans. On lui avait reproché de prendre parti contre les autorités. Ce reproche le révolte, et il cite l'ouvrage dont nous venons de parler comme une preuve de ses opinions loyales. La guerre faite pour maintenir l'autorité des princes est donc tout-à-fait légitime. «Was ist Krieg anders denn unrecht und böses straffen?» (p. 626). La guerre est oeuvre de Dieu, sa procédure de justice, «an yhm selbs Götlich und der welt so nötig und nützlich als essen und trincken odder sonst kein ander werck. Das aber etliche solchs ampts missebrauchen, würgen und schlahen on not, aus lauter mutwillen, das ist nicht des ampts sondern der person schuld». (p. 627). — Luther est donc arrivé à une théorie franchement anti-pacifiste, et il tire — comme tous les théologiens — ses arguments du Vieux Testament et de la parole déjà citée de Jean-Baptiste.

C'est l'autorité politique qui décide la question de savoir s'il

[12] Werke, XIX, p. 623–62.

faut faire la guerre. Il va donc de soi que toute insurrection est illégitime, et que d'autre part une guerre faite par le prince contre des sujets révoltés est non seulement légitime, mais un devoir impérieux. *Fiat applicatio!*

Le problème se réduit à la question de savoir «ob gleich widder gleichen fechten und streiten müge» (p. 645). Voici la conclusion de Luther: «So sey das beschlossen von diesem stücke: Kriegen widder gleichen sol genöttigt sein und mit Gottes furcht geschehen. Nötigen aber ist wenn der feind oder nachbar angreift und anfahet, und wil nicht helfen, das man sich zu recht zuvorher[13] zum vertrag erbeut, allerley böser wort und tücke vertregt und zu gut helt, sondern wil schlechts mit dem kopfe hyndurch» (p. 651).

Cette dernière déclaration de Luther est, on le voit, franchement pacifiste: il pose ici un critère tout moderne pour la légitimité d'une guerre: l'offre d'une procédure ou d'un arrangement pacifique. Si, néanmoins, il considère la guerre comme un élément divin du monde, c'est qu'il a eu peu de confiance dans la piété et la raison des hommes. Il y aura trop de princes mal inspirés, trop de sujets turbulents et révoltés, pour qu'on puisse jamais se passer de ce moyen de faire la justice qu'est la guerre.

C'est pourquoi aussi le métier des armes est légitime. «Darumb weil es ein recht ampt ist, von Gott geordent, so gebart yhm sein sold und lohn dafür, wie Christus spricht Math. 10: «Ein arbeiter ist seines lohns werd» (p. 655).

Une théorie complète et logique ne se dégage pas des écrits de Luther sur la guerre. On comprend que les militaristes, non moins que les pacifistes, aient pu trouver chez lui des arguments à l'appui de leurs thèses opposées.

Le dernier ouvrage de Luther qui se rapporte à notre problème a beaucoup moins d'intérêt. Il date de 1529, «*Vom Kriege widder die Türcken*».[14]. Nous en avons déjà parlé au sujet de la lettre d'ERASME

---

[13] «Zuverhor» est probablement une faute d'impression.

[14] Werke, XXX, 2, p. 107–48.

traitant la même question. Le pape et les apologistes catholiques avaient cité, parmi les damnables opinions émises par Luther, qu'il aurait dit: «Proeliari adversus Turcas est repugnare Deo visitanti iniquitates nostras». Luther avait déjà protesté dans son «*Assertio — — — articulorum damnatorum*» (1520), en disant qu'on n'a pas tort en luttant contre les Turcs, mais qu'il faudrait d'abord réformer l'Eglise. C'est cette thèse qu'il reprend ici, dans l'année même du siège de Vienne par les Turcs. Le danger qui semblait menacer toute l'Europe avait profondément ému les esprits, et l'on comprend que Luther ressent le besoin de se disculper de l'accusation d'avoir défendu une opinion si évidemment impopulaire. Le fait d'insister trop sur une réforme de la papauté aurait pu ajourner toute défense contre les Turcs. Luther se sauve du dilemme en appuyant sur sa doctrine des deux magistrats; le pouvoir séculier — l'Empereur — peut ordonner la guerre; le chrétien particulier doit s'en abstenir. Luther ne résout pas le problème de savoir comment l'Empereur doit trouver des soldats si tous les «chrétiens» exigent d'abord la réforme de la papauté. Il a sans doute pensé qu'il y aurait suffisamment de bons catholiques. — Son écrit finit par une exhortation vigoureuse de combattre les Turcs. — Son «Heerpredigt wider den Türcken» est encore plus violent.

LES SECTES

Nous l'avons dit déjà: les éléments radicaux des sectes protestent avec indignation contre l'esprit de compromission, contre la politique opportuniste des Eglises officielles et reconnues. Les sectes ne sont pas du tout absorbées par les Eglises. Au contraire, un certain progrès de liberté d'expression leur permet un développement plus important qu'au Moyen-Age.

Il est difficile de savoir si ces sectes sont sorties d'une inspiration commune, s'il y a vraiment entre elles des rapports suivis de connexité. C'est un point d'histoire obscur. Et pour le problème

qui nous occupe, l'obscurité devient plus grande encore parce que la protestation contre la guerre ne fut jamais un dogme qui préoccupa en première ligne les esprits: le pacifisme professé par les sectes était un dogme d'ordre secondaire.

§ 2. – ANABAPTISTES – MENNONITES

La première génération de la Réforme a compris à peu près toute tendance sectaire et radicale sous le nom d'*Anabaptistes*, et les luttes violentes que l'on sait, contre les *Wiedertäufer* de Münster, ont donné à cette secte une notoriété qui nous explique que ce nom fut employé pour désigner n'importe quelle tendance dissidente et sectaire.

Pour ce qui est de l'origine de l'Anabaptisme, il est très probable, quoique difficile à prouver, que le mouvement est une continuation directe des mouvements sectaires du Moyen-Age. Ainsi des éléments et des tendances assez disparates s'y sont amalgamés[1], et ils ont été désignés sous le nom commun d'*Anabaptistes*, parce que la réprobation du baptême des enfants fut leur dogme caractéristique[2], en même temps une conception nouvelle, qui les distingua des sectes antérieures. Le fait que le mouvement anabaptiste apparaît à des endroits assez éloignés l'un de l'autre semble indiquer qu'il provient plutôt d'antécédents similaires entre eux que de l'extension d'une propagande unique.

---

[1] Cp. D. S. Cramer, dans l'article *Mennoniten* (Herzog, Realencyklopädie, 3te Aufl., XII (Lpz. 1903), p. 596. – D'après Cramer cette opinion serait peut-être hasardée; voir d'autre part les autorités qu'il cite dans son article à l'appui de cette thèse. – Sur le mouvement en général voir Belfort Bax, Rise and Fall of the Anabaptists (London, 1903).

[2] Puisque le baptême enfantin avait été inefficace et même contraire à la religion, il fallait *re-baptiser;* de là le nom, qui fut donné à la secte par leurs adversaires. Dès que le baptême des adultes devient la règle, ils changent automatiquement de désignation: ils deviennent *baptistes,* ou en hollandais: *doops-gezinden,* ɔ: ceux qui ont le bon sentiment au sujet du baptême.

On sait qu'en Allemagne le mouvement s'est confondu en partie avec une agitation sociale très sérieuse, *la Guerre des paysans*; plus encore, cependant, le siège de Münster, quartier général des Anabaptistes, attira l'attention universelle. Les persécutions qui en furent la conséquence ont provoqué une exaltation des esprits qui nous explique le caractère parfois bizarre des doctrines et des pratiques anabaptistes. De là de nouvelles persécutions et une réprobation générale à l'égard de la secte, tant de la part des autorités et des églises officielles que de celle de l'opinion publique. Les Anabaptistes ont dû se cacher, ont dû changer de nom. Il est donc très difficile de tracer leur histoire, et même de constater quelles ont été en réalité leurs doctrines. D'autre part, à cause de la notoriété des Anabaptistes allemands, le public ignorant a été disposé à parler de n'importe quels dissidents comme appartenant à cette secte «abominable». Il paraît certain, toutefois, que les Anabaptistes ont eu des ramifications en Allemagne, en Bohème, en Pologne, en Suisse, dans les pays du Rhin, aux Pays-Bas et même en Angleterre[8]. Exposés à des persécutions, ils ne sont cependant nulle part extirpés, mais ils sont dispersés, et ainsi ils ont pu fournir un ferment religieux important dans beaucoup de pays.

Toutes les sources attribuent aux Anabaptistes la doctrine qui avait déjà été embrassée, nous l'avons vu, par la plupart des hérétiques du Moyen-Age: le chrétien ne doit pas porter les armes, ni même faire résistance au mal; il ne possède pas le *ius gladii*.

Cette doctrine a été surtout embrassée avec ferveur par les Anabaptistes des Pays-Bas, les *doops-gezinden* ou *Mennonites*; ils ont été généralement désignés sous ce dernier nom en dehors des Pays-Bas, d'après leur représentant le plus célèbre.

Menno Simons, né à Witmarsum en Frise en 1492, devint prêtre, mais fut bientôt saisi de doutes quant aux doctrines catholiques.

[8] F. C. Conybeare (Giessen), dans Encyclopaedia Britannica, 11th Ed. (Cambridge, 1911), Vol. I, 903—05. — D. C. Cramer, l. c., p. 595 ss, et notamment Belfort Bax, l. c. pp. 332—83.

L'enseignement des protestants ne le satisfit pas non plus, et il se décida à ne se fier qu'à l'étude de la Sainte-Ecriture. C'est ainsi qu'il fut porté à embrasser les doctrines des Anabaptistes, avec lesquels il se sentait en communauté générale de vues. D'autre part les pratiques et quelques opinions très avancées des extrémistes de Münster le repoussèrent et le terrifièrent. En 1536 il quitta l'Eglise catholique, et l'année suivante il devint pasteur d'une petite congrégation à Groningue. Par ses écrits et par ses fréquents voyages missionnaires il devint le vrai fondateur de la secte des *doops-gezinden*, qui existe encore aux Pays-Bas, et qui y jouit d'une grande considération. Ils ont des ramifications aux Etats-Unis, et des sectes similaires, mais portant d'autres désignations, se trouvent non seulement aux Pays-Bas[4], mais aussi en Allemagne, en Russie et dans quelques autres pays d'Europe.

Menno mourut en 1559. Ses oeuvres ont vu plusieurs éditions[5].

Il discute le problème qui nous occupe plusieurs fois dans ses écrits, nulle part, toutefois, d'une manière très approfondie, et ses déclarations ont quelque-chose d'hésitant et de réservé, qui au premier abord est fait pour nous surprendre: ce pasteur qui s'est associé à une secte peu considérée, n'aurait-il pas eu le courage de ses opinions?

Menno aurait sans doute préféré se borner à une simple protestation contre l'emploi des armes en général: il fait le reproche de ce recours aussi bien aux Catholiques qu'aux Luthériens, aux Zwingliens qu'à «ceux de Münster»[6]. Il emploie à cette occasion un ar-

---

[4] Ainsi les «*Rhijnsburger Collegianten*», secte anti-militariste en Hollande, qui disparut vers 1800. Voir HASPELS, De Weerloosheid (Amsterdam. 1901), pp. 119–20.

[5] Je cite d'après une édition en néerlandais: *Opera omnia theologica, of Alle de godtgeleerde Wercken van Menno Symons* — — — Amsterdam, 1681, 642 pp. in-fol.

[6] Notamment «Fundament en klare Aenwijsinge van de salighmakende Leere Jesu Christi» (*Opera*, pp. 5 ss.): «Maar ik sorge dat 'et gaen sal gelijck de Prophet seyt: De goddeloosen sullen een goddeloos leven voeren ende en sullen't niet achten, maar de verstandige sullen't achten. Want dat is aller Secten aert, die

gument emprunté à Erasme, dont il était l'admirateur et le lecteur fidèle[7]: l'exemple des animaux qui ne se font jamais la guerre entre eux[8], et il revient toujours à la même idée, que le propre des chrétiens, c'est leur douceur, leur esprit pacifique. C'est une manière de voir toute sentimentale, et elle répond complètement à l'état d'esprit personnel de Menno: ses écrits, où les répétitions abondent, sont avant tout d'un caractère édifiant; on n'y trouve pas de discussion approfondie ou pénétrante des problèmes religieux et moraux.

Mais ce penchant n'explique pas tout-à-fait sa réserve au sujet de la question du service des armes. Il doit avoir vu que pour le «chrétien» qui refusa de prendre les armes, un conflit redoutable se dresserait, un conflit avec l'autorité même de l'Etat. C'est à l'aide de la force que tout Etat se maintient, non seulement vis-à-vis d'autres états, mais la force armée est également la *ultima ratio*, par laquelle la Société se défend envers toute tentative de révolte intérieure.

Menno ne pouvait ne pas apercevoir ce problème; il devait également envisager la conséquence inévitable de son anti-militarisme, savoir que, les «chrétiens» étant sujets d'états faisant la guerre, le fait même de payer des impôts, destinés à soutenir une organisation militaire, serait contraire aux paroles du Christ. Pour

---

buyten Christum en Christus Woordt zijn, haren Grond, Geloove en Handel met de zwerden te beweeren. De Roomsche, Ariani, Circumcellionere, Luthersche. Swingelsche en Munstersche zijn mijn getuygen, maer Christus met den sijnen die lijden en vertragen». l. c. p. 42.

[7] Cramer, dans HERZOG, Realencyklopädie, XII (3. Aufl.), p. 589.

[8] Fundament (*Opera*, pp. 50—51). «O Mensche, Mensche, merkt doch op de onredelijke ende grijpende Creaturen, ende leert wijsheydt. Alle briesschende Leeuwen, alle verschrickelijke Beyren, ende alle verscheurende Wolven, houden Vrede een jegelijk in sijn geslachte: Maar gij ellendige zwacke wormen, gij die na Gods eygen Beeld geschapen, ende en redelijke Creature genaemt zijt, sonder tanden, klaeuwen, hoornen, ende met een kranck teeder vleesch, sinneloos, sprakeloos, krachteloos, ja oock dat gy noch gaen noch staen en kondt, en gantsch van des moeders hulpe leven moet, u tot een leere dat gy een mensche des vreedes en niet des zwists zijn sult.»

les hérétiques du Moyen-Age ces conséquences de leur anti-militarisme ne se présentèrent pas d'une façon inéluctable: les états furent encore trop imparfaitement organisés; en outre le service militaire était plutôt le privilège de la caste nobiliaire, et les hérétiques d'alors étaient tous de petites gens. La question devient par contre de plus en plus sérieuse à mesure que les états modernes s'organisent en réclamant le concours de tous leurs citoyens, et nous voyons aussi toutes les sectes des temps modernes, professant l'anti-militarisme, se heurter à ce problème. Devaient-elles poursuivre leur point de vue avec une logique inexorable? Alors elles finiraient dans des tendances anarchisantes, voisines de celles des prophètes de Münster. Et comme elles reprochaient aux Eglises officielles leur esprit de compromis, tout rabaissement de l'exigence idéale devait être particulièrement dur et cruel. Ce ne sont pas seulement les persécutions, ce sont sans doute aussi les difficultés de concilier, au sein des états civilisés, leur pratique avec leurs croyances, qui ont poussé tant de sectes à émigrer: dans les vastes pays inhabités, il pourrait y avoir moyen de fonder des sociétés vraiment conformes à la volonté de Dieu.

Menno a été amené à une solution intermédiaire du problème. Il ne pouvait pas toujours maintenir la discussion sur le terrain sentimental; il aborda enfin les difficultés. Mais il ne fit qu'esquisser sa solution, qui au fond est loin d'être idéale. Elle consiste à établir une distinction entre les «Chrétiens», qui doivent être *libérés* du service militaire, et les enfants du monde, qui n'y font pas d'objection, et qui par conséquent pourront y être soumis sans difficulté. La solution n'est pas idéale: elle est non seulement contraire au principe de l'égalité — ce qui, au XVIe siècle, n'était pas une objection très grave; l'âge de la démocratie n'était pas encore arrivé —; mais elle entraînait nécessairement la reconnaissance tacite de la part des *doopsgezinden* du fait qu'ils ne resteraient qu'une *secte,* une petite minorité dont le refus de porter les armes pouvait être toléré par la société sans grand inconvénient. D'autre part cette conception d'être une

congrégation «élue» ne cadrait que trop bien avec les idées du Vieux Testament: les Israëlites furent le «peuple élu»; et avec celles de l'Evangile, d'après lequel «beaucoup sont appelés, mais peu sont élus»; les disciples du Christ sont «un petit troupeau».

C'est ce point de vue qui est accentué par Menno, sans qu'il en tire expressément toutes les conséquences[9]. Il insiste sur la doctrine des deux royaumes, et des deux princes: «Die een Vorst, is die Vorst des Vredes: ende die ander, die Vorst des onvredes. Een yeder heeft sijn bysonder eygen Rijk, ende gelijck die Vorst is, so is oock sijn Rijk.»[10] Mais ici Menno se borne à parler exclusivement du «Prince de la Paix»; il ne développe pas sa thèse en détail. Il se prononce plus explicitement dans un autre ouvrage, dirigé contre Jan van Leiden, le prophète de Münster[11].

Dans cet ouvrage il dit expressément «qu'il est défendu aux Chrétiens de lutter avec l'épée» — «dat Christenen niet geoorloften is met den sweerde te vegten, op dat wy mogen eendrachtelijck dat Harnas Davids den vleeschelijken Israeliten laten — — —». Une distinction est donc faite, et après avoir longuement insisté sur le caractère pacifique et même anti-militaire des doctrines chrétiennes, Menno. revient à la mission des «Israëlites de la chair». «Dan nu seggen sommige, de Heere wil Babilon doch straffen, ende dat door sijne Christenen, die moeten sijne wercktuygen zijn.» Menno rejette semblable zèle exagéré: «Ach God, het waer billijk dat wy de Heere met sijn wercken lieten betrecken, ende gedachten der woorden Ec-

---

[9] Il me semble que Haspels, Weerloosheid, p. 112 ss., interprète trop librement les déclarations de Menno à ce sujet; il y met trop du sien, ou trop de notre époque; mais son développement des principes en jeu est très intéressant, et je peux m'y associer en général.

[10] Een weemoedige ende Christelijcke Ontschuldinge en Verantwordinge, Opera, pp. 497 ss. — Voir notamment pp. 502–04, où est développée la doctrine des deux royaumes.

[11] Een gantsch duydtlijck ende klaer bewys, uyt de Heylige Schriftuure. — — Tegens de grouwelicke ende grootste blasphemie van Jan van Leyden — — — Opera, pp. 619 ss, notamment pp. 627–31.

clesiastici. En wilt geen dingh ondersoecken dat hooger ende stercker is dan ghy, dan gedenckt altoos op die dingen die u God geboden heeft, en wilt niet curieuselijck ondersoecken in vele sijne wercken, want't is van genen nooden op dat ghy de verborgen dingen siet met uwen oogen.» — Dieu peut employer d'autres instruments: «De Heere heeft verweckt den geest der Coningen van Meden, ende sijn gedachtenisse is tegen Babilon, dat hy dat verderve, want het is de wrake des Heeren, de wrake des Tempels — ——».

Et Menno tire sa conclusion: «Soo is het nu klaerlick uyt dese woorden te verstaen, dat niet door de Christenen, de Babilonische Hoere sal verdestrueert werden, dat oock de Christenen niet sullen uytroeyen.»[12]

En d'autres mots, sous le symbole de cette allégorie, Menno inculque aux siens, «aux Chrétiens», un anti-militarisme absolu, même l'abstention de toute résistance[13]. Le Seigneur sait trouver les moyens d'établir son royaume, de renverser ses ennemis; il suscitera les aides nécessaires. Menno n'applique pas cette allégorie à la situation des doops-gezinden au sein de l'Etat moderne; au moins il ne m'a pas été possible de trouver semblable déclaration dans ses écrits. D'après Haspels[14] il aurait toutefois agi dans ce sens à la réunion de Wismar en 1554, et c'est ainsi que ses adhérents aux Pays-Bas ont compris leur devoir envers l'Etat. Il y en a eu qui ont quitté la Hollande pour l'Amérique, afin d'éviter tout service militaire et même tout paiement d'impôts pouvant être employé pour des buts militaires. La plupart, cependant, sont restés dans leur pays, et puisque, à la longue, ils firent l'offre de venir au secours de l'Etat par des dons spontanés parfois très généreux, ou de rendre d'autres services à la société, p. ex. ceux de pompiers, les persécutions, dont au début les

[12] l. c. p. 629. — *Altoos*, toujours.

[13] l. c. p. 631. «Een yder wachte sich van alle vremde leeringe, van sweerden, tegen-stant ende meer andere dat doch anders niet en is dan een gulden Bloeme, waer onder een boose Serpent verborgen is, die ook al veelen sijn fenijn aengeblasen heeft, een yder wachte sich daer voor.»

[14] l. c., p. 112.

doops-gezinden avaient beaucoup souffert, ont peu à peu cessé. D'autre part l'ardeur des Mennonites diminua aussi; actuellement le dogme de l'anti-militarisme n'est plus une marque distinctive de leurs doctrines.

D'autre part, ils sont par principe pacifiques et même pacifistes. Avec d'autres sectes, dont nous aurons à parler, ils ont contribué à renforcer les rangs des amis de la paix de l'époque contemporaine.

§ 3. – SOCINIENS, OU ANTI-TRINITARIENS

Les Sociniens sont les rationalistes parmi les sectaires de la Réforme. Ils étudient la Bible, et en interprètent les textes d'après les règles de la logique et de l'exégèse. Rien de mystique ni d'édifiant chez eux. On ne peut guère s'imaginer un contraste plus frappant que celui qui existe entre le style de MENNO SIMONS et celui de FAUSTO SOZZINI. Et cependant ils arrivent essentiellement à des conclusions identiques.

Il paraît que des éléments anabaptistes ont été pour quelque-chose dans les origines du Socianisme. Le fondateur de cette dernière secte, LELIO SOZZINI, naquit à Sienne en 1525 et mourut jeune à Zürich, en 1562. Il avait cherché admission auprès des *Frères polonais* ou *Unitariens*, à Cracovie, mais fut rejeté, parce qu'il ne voulait pas se faire re-baptiser. On sait que ces Unitariens anabaptistes, dont le chef était un certain GONIONDSKI, professaient qu'il était défendu aux chrétiens d'accepter des fonctions officielles, de soutenir des procès, ou faire le service militaire[1]. Ce sont les mêmes opinions que nous retrouverons chez le neveu de Lelio; elles ont été communes probablement à toute la secte. – Quant aux tendances anabaptistes proprement dites, Lelio Sozzini, par son énergie et sa persévérance, en a eu raison: les Frères polonais devinrent les

[1] Voir HERZOG, Realencyklopädie, XVIII (3. Aufl.) p. 461.

Sociniens, qui maintiennent le baptême des enfants. Leur doctrine principale, mais qui ne nous intéresse pas ici, fut le rejet de la divinité du Christ. Ils étaient des *Anti-trinitariens*, souvent appelés *Ariens*, ou bien — et cela surtout de nos jours — *Unitariens*.

Ils n'ont jamais réuni un grand nombre d'adhérents. Leur rationalisme, toutefois, uni à une grande érudition, sourit à la noblesse polonaise, qui s'intéressa à l'Humanisme. L'école qu'ils avaient fondée à Racovie, et qui fut leur point d'appui principal, jouit d'une grande considération vers 1600; elle attira même nombre d'élèves appartenant à d'autres confessions. Chez Chr. Ostorodt, mort en 1611, qui fut pendant de longues années pasteur à Racovie, des tendances pacifistes prononcées prévalurent, et même des opinions quelque peu anarchisantes[2].

La Contre-Réforme catholique a eu raison du Socianisme en Pologne. Les jésuites conquirent l'école de Racovie en 1638, et lorsque les Sociniens en 1657 se rallièrent à Charles X, Roi de Suède, ils furent accusés de haute-trahison. Des persécutions furent dirigées contre eux, et ils se dispersèrent. On en trouve des traces en Prusse, aux Pays-Bas, où cependant ils n'obtinrent pas même la liberté religieuse, et surtout en Transsylvanie, où des congrégations assez importantes existent encore; de là les Sociniens ont noué des relations avec les Unitariens des Etats-Unis au commencement du XIXe siècle.

Chez ceux-ci également, nous pouvons constater des tendances pacifistes très prononcées; au moins un de leurs grands prédicateurs, William Ellery Channing († 1842) est en même temps un des protagonistes du mouvement pacifiste religieux et moral du commencement du XIXe siècle.

C'est le neveu de Lelio, Fausto Sozzini (1539—1604), mieux connu sous le nom latinisé de Socinus, qui a exposé dans la littérature les opinions des Sociniens sur le problème de la guerre et de

[2] Herzog, Realencyklopädie, l. c.«Kriegführung, Bekleidung öffentlicher Ämter, Rechtssachen, Eidesleistung, Reichtum, das alles war ihm ein Greuel.»

la paix. Elles se trouvent consignées dans un ouvrage spécial, «*Ad Jac. Palaeologi Librum, cui titulus est Defensio verae sententiae de Magistratu Politico etc. pro Racoviensibus Responsio*»[3].

Le style de Socin est d'une verbosité fatigante. Ce n'est pas toutefois — nous l'avons déjà dit — le ton prédicateur et édifiant de Menno, caractérisé par les répétitions et les citations sans nombre de textes bibliques. Socin est un pédagogue diffus, qui vous inonde de ses périodes cicéroniennes. Il envisage son sujet de tous les côtés imaginables, et ses raisonnements deviennent parfois, non seulement pédants, mais même franchement ridicules.

Son attitude est nettement pacifiste ou anti-guerrière, même antimilitariste, mais, tout comme MENNO, il n'ose pas en tirer toutes les conséquences logiques, et il s'arrête à des compromissions bizarres.

Il parle d'abord[4] des injures personnelles et du droit de chercher satisfaction auprès des magistrats. C'est ainsi qu'il est amené à discuter le problème de savoir s'il est permis au chrétien d'intenter des procès. Socin rejette entièrement ce droit: le chrétien doit souffrir même l'injustice. «*Ne resistere malo*». Une tolérance passive est imposée à tout chrétien.

La question des procès peut sembler étrangère aux problèmes qui nous occupent. Toutefois, en principe il y a un rapport intime. Cependant, la solution de Socin de la question de la légitimité des procès ne peut guère être considérée comme logique; en tout cas, si l'on rejette ce droit, on est très loin du raisonnement pacifiste actuel, qui veut avant tout rechercher le droit et la *justice*, fonder «la paix

---

[3] FAUST. SOCINI SENENSIS *Operum Tomus II,* Irenopoli (Amsterdam), 1656, pp. 1 ss. — Jacobus Palaeologus, un Grec de l'île de Chio, qui avait cherché asile auprès de différentes confessions sans trouver une satisfaction durable, finit par devenir directeur d'école à Clausenburg en Transsylvanie. Il fut brûlé à Rome en 1585 sur les instances de l'Inquisition. Il avait publié en 1573 «Vom Stande der weltlichen Obrigkeit, und von der Zulassung, rechtmässige Kriege zu führen», et en 1580: «Defensio verae sententiae de magistratu politico». — C'est contre ce dernier ouvrage que se tourne Socin. — [4] l. c., pp. 18 ss.

par le droit» — droit pris au sens de ce qui est déclaré juste par une autorité impartiale, inspirée des meilleures traditions judiciaires. Sur ce point Socin, réputé rationaliste, est en réalité un mystique: il veut que le chrétien se fie absolument à Dieu et à son aide: aucun malheur ne peut arriver à celui qui fait la volonté divine. Ainsi il déclare: «Il faut laisser à Dieu tout le soin d'éviter les malheurs, lorsque nous ne pouvons y parvenir sans commettre quelque-chose de mal. Un chrétien n'est jamais placé dans une situation telle qu'il lui soit nécessaire de faire quelque-chose de mal. Il est toujours capable de ne rien admettre qui soit franchement mauvais, et ne rien négliger d'après les commandements divins, si, comme il le doit, il veut estimer davantage la justice et Dieu même que toute autre chose.»[5] On dirait un raisonnement d'un quaker ou de Tolstoi. Rien d'étonnant à ce que, logiquement, Socin estime qu'un chrétien ne peut exercer aucune magistrature. Comme d'autre part, il n'ose pas prêcher l'anarchie absolue, ou que, plutôt, il ne peut s'imaginer une société sans autorité publique, à laquelle, d'après la parole du Christ, il faille obéir, il est réduit à établir la même distinction que Menno entre les deux domaines, celui du monde et celui de Dieu et de ses enfants. Il revendique une sorte de situation privilégiée pour les «Chrétiens» au milieu de la société séculière. — Voyons comment il tâche de résoudre les conflits de conscience qui en résultent, notamment au sujet du port et de l'emploi des armes.

La question de la guerre et du service militaire est discutée d'abord assez sommairement au Chapitre VI de la première partie de son traité (pp. 26—30). Socin établit une distinction absolue entre ce qui avait été admis «sous la Loi» (dans le Vieux Testament), lorsque «le commandement de ne pas tuer ne s'étendait pas aux

[5] «Deo est cura ista tota relinquenda evitandorum malorum, cum id a nobis, nisi aliquod malum perpetremus, fieri non potest. Nec unquam homo christianus in angustias istas conjicitur, ut aliquid mali perpetrare ei sit necesse. Sed semper in ejus potestate est nihil prorsus mali admittere, si, uti debet, pluris justitiam, et Deum ipsum facere velit, quam caetera omnia.» l. c., p. 82.

ennemis»[6], et les préceptes de Jésus: «Et moi, je vous dis: aimez vos ennemis» etc. Cette parole ne s'applique pas seulement aux compatriotes, elle s'étend aussi aux citoyens des états étrangers. «Car il n'y a aucun Etat du Christ où la haine envers n'importe quel homme, pour n'importe quelle raison, ait lieu d'exister.»[7] C'est contre le péché qu'il faut lutter. Socin prêche donc la fraternité humaine. Et une guerre ne devient pas légitime par le fait d'être commandée par l'autorité supérieure; elle est toujours criminelle, contraire aux préceptes du Christ[8].

Socin n'a pas épuisé le débat par ces déclarations si absolues. Il revient au problème dans le Chapitre 1er de la troisième partie, et élargit considérablement la discussion[9]. C'est la question de l'impôt qu'il soulève d'abord. Jésus a dit qu'il faut payer l'impôt («Donnez à César ce qui est à César»); or, nous savons que les revenus de l'Etat servent à entretenir la force militaire. Comment résoudre le conflit? La solution de Socin ne peut guère être appelée élégante. Il dit d'abord que ce n'est pas l'impôt tout entier qui sert les buts militaires, et que la monnaie de l'impôt n'est plus à nous; elle est au prince! Puis, dans un second passage, Socin établit une distinction — ce qu'il n'avait pas indiqué auparavant — entre ce qui serait permis au prince et ce qu'un particulier peut faire. — «Ajoutez que lorsque nous disons qu'il n'est pas permis à un chrétien de faire la guerre ou de servir, nous ne parlons pas d'un

---

[6] «— — — praeceptum illud non occidendi, ad hostes non porrigi» (p. 30).

[7] «Nulla enim est Christi respublica ubi odium aliquod locum habet erga quosvis homines, quavis de causa.» (p. 29).

[8] Voir e. a. p. 30. «Nam si Dei mandatum magistratus jussum, atque auctoritatem in bello gerendo esse vis. Primum nihil a veritate magis alienum dici potuit, cum hic non de re aliqua indifferente agatur (etenim res indifferentes, jubente magistratu, tanquam si ipse Deus jussisset, fieri debent) sed de re quae per se mala est, et Christi praeceptis contraria — — —». — C'est évidemment sur ce passage, si absolu, que s'appuie LAURENT (Etudes — — — X, p. 409) lorsqu'il dit que Socin fait des lois, sur la base de l'Evangile, «non seulement pour les fidèles, mais aussi pour les magistrats et les princes». Nous allons voir que l'attitude de Socin est plus complexe, même contradictoire. — [9] pp. 76 et ss.

roi, ni d'un prince, ni des autorités officielles, mais d'un particulier.»[10] Le Christ se serait placé au même point de vue, d'après Socin. — Et il ajoute «que tout ce qui est interdit au chrétien, n'est pas criminel en soi, ni blâmable»; «autrement Dieu n'aurait pas permis bien des choses par Moïse qu'il a interdit par le Christ — —»[11]. Il n'y a pas d'autre sortie du dilemme que celle qu'avait trouvée déjà MENNO: libre aux enfants du monde de faire la guerre au service de leur autorité légale. Les «Chrétiens» doivent en être libérés; ce serait même un péché mortel de leur part de prendre les armes; d'autre part ils ne doivent pas refuser de payer l'impôt. C'est le prince qui décide de son emploi. — On a le sentiment quelque peu désagréable que Socin est prêt à ménager ainsi une situation tant soit peu privilégiée pour ses coreligionnaires. En tout cas il voudrait les voir considérer comme de bons citoyens, soumis aux lois et s'acquittant consciencieusement de leurs devoirs.

Il est possible d'autre part qu'en toute sincérité Socin estime que la politique du prince se meut sur un autre plan que celui de la morale individuelle. Comment expliquer autrement la déclaration suivante: «Bien qu'il n'y ait pas de doute chez nous qu'un homme privé, s'il fait la guerre ou s'il fait service militaire, (s'il ne s'agissait pas par hasard d'une armée qui ne servirait qu'à inspirer de la terreur)[12] doive être exclu du règne du Christ; pourtant, si autrement la guerre est juste, si l'armée est juste et étrangère à tout crime, on ne pourrait pas, d'après nous, dire qu'il commet quelque-chose de criminel, ou qu'il est digne de répréhension, s'il ne voulait pas pendant ce temps se faire passer pour chrétien.»[13]

---

[10] «Adde quod cum dicimus bellum gerere seu militare homini christiano non licere, non de rege, aut principe, seu magistratu, sed de privato loquimur». (p. 76).

[11] «Alioqui nullo pacto multa, ut fecit, per Mosem concessisset Deus, quae per Christum interdixit». (ibd.)

[12] Nous reviendrons sur cette idée bizarre, qui est une particularité du raisonnement de Socin.

[13] «— — — quamvis apud nos dubium non sit, quin privatus homo, si bellum gerat, aut militet (nisi fortasse ejusmodi militia esset, quae terrori tantummodo in-

Il faut d'abord noter dans ce passage l'admission qu'il peut y avoir une guerre «juste». — Socin n'en examine pas les critères; il laisse évidemment cet examen «au Roi, au Prince et aux autorités officielles», et il est donc tout-à-fait inexact de dire, comme le dit LAURENT[14], que Socin interdit la guerre même aux princes. Socin ne soulève pas du tout cette question. Le problème qui l'intéresse, c'est l'attitude du «chrétien», disons plus exactement, du Socinien, envers la guerre et le service militaire. — Il ressort en second lieu de ce passage que tandis qu'un «chrétien» ne peut pas servir dans une armée ordinaire, le fait de servir n'est pas en soi immoral ou criminel. Il y a non seulement une morale politique spéciale, il y a encore deux morales individuelles — celle des «Chrétiens», et celle des autres, toutes les deux, paraît-il, légitimes. C'en est fait de l'*universalité* des préceptes moraux, et la religion chrétienne n'a plus de mission pour tous les hommes de bonne volonté; elle ne s'adresse qu'au «petit troupeau».

C'est du point de vue de ce petit troupeau, du point de vue du «chrétien» que Socin envisage les problèmes qu'il discute dans le même ordre d'idées. Il faut obéir à l'autorité officielle, «pourvu que ce qu'elle ordonne ne soit pas contraire aux commandements de Dieu, tels qu'ils nous ont été transmis par le Christ, et ses apôtres — — — qu'elle soit bonne ou mauvaise, que ce soit un tyran ou un prince juste, que ce soit un fidèle ou un infidèle.»[15] Si par contre elle ordonne ce qui est contraire aux commandements divins, «alors il ne faut pas obéir, quand même (que je le dise d'un seul mot) le monde tout entier périrait.»[16] La conscience seule peut dire au chré-

---

cutiendo inserviret) a Christi regno excludendus sit, tamen si alioqui justum sit bellum, justaque militia et ab omni scelere aliena, non dicetur iste ex sententia nostra malum aliquod committere, aut reprehensione dignus esse, nisi quatenus interim se pro Christi discipulo venditare vellet.» (ibd.)

[14] Voir plus haut, p. 237 note 8.

[15] Ce raisonnement est identique à celui de Saint-Augustin, voir plus haut Chap. II, § 2, p. 44.

[16] «— — — una cum Paulo, Petro, Juda et aliis Sacris Scriptoribus palam

tien quand ce devoir suprême de refuser l'obéissance lui est imposé; Socin n'en discute pas les critères en détail.

On a dit qu'il serait permis à une nation chrétienne de défendre son pays. — Socin n'admet pas l'existence d'une patrie de ce monde. Ce n'est que vers le ciel que le chrétien se sent attiré. Il s'ensuit qu'il nie la légitimité du sentiment patriotique. «Il ne doit exister presqu'aucune différence entre la patrie et les autres pays, si ce n'est qu'au cas où toutes autres choses seraient pareilles; alors il serait permis de préférer la patrie aux autres pays. Mais il peut très facilement arriver qu'un chrétien doive préférer d'autres pays à sa patrie et dédaigner la patrie pour eux; — — — il a le ciel même pour patrie.»[17]

Est-ce l'Italien hérétique, ayant quitté son pays, qui défend ainsi son attitude? C'est un raisonnement franchement anti-patriotique, dont on ne trouvera pas facilement le pendant dans la littérature qui nous occupe. Il ne peut pourtant pas avoir été unique ou même exceptionnel. Nous avons déjà dit que non seulement les persécutions religieuses ont dû provoquer cet état d'esprit chez les sectes. Les fréquents conflits de conscience eurent le même effet chez ces hommes très paisibles, mais caractérisés par une sensibilité extrême quant aux devoirs imposés par leur religion. C'est surtout en Angleterre

profiteor, magistratui sive gladium gestanti, sive minus si aliquid fieri jubeat, ab homine christiano omnino parendum esse, non secus atque si Deus ipse juberet, dummodo id quod jubet, Dei praeceptis jam per Christum, apostolosque illius nobis traditis minime adverseretur, usque adeo, ut ne ipsi quidem vitae nostrae, ut magistratui obediamus, parcendum nobis sit, sive is bonus sit, sive malus, sive tyrannus, sive justus princeps, sive fidelis, sive infidelis. At vero, si aliquid jubeat quod praedictis divinis praeceptis contrarium sit, tunc universa Scriptura, ratione, hominum consensu approbante, dico, palamque profiteor, qualiscumque ille tandem sit, ei minime obediendum esse, etiamsi alioquin (ut uno verbo dicam) totus mundus periturus esset — — —». 1, c. p. 78.

[17] «Nec ulla fere inter patriam, aliosque locos differentia constituenda est, nisi quod, si caetera omnia prorsus sint paria, paullulum quid prae ceteris locis, patriae concedere licebit. Alioqui facillime fieri poterit, ut homo christianus alia loca patriae suae anteferre debeat, et prae illis patriam contemnere — — — caelum ipsum pro patria habet.» (p. 82).

que nous en rencontrons les représentants. Le XVIIe siècle est en même temps l'âge de l'exaltation religieuse et l'époque de l'émigration transatlantique.

Enfin Socin discute le problème de la légitimité de la guerre défensive. Celui qui néglige de prendre les armes afin de défendre les siens, ne sera-t-il pas coupable de leur mort? Et ne vaudrait-il pas mieux, après tout, tuer des ennemis que de laisser tuer des compatriotes? — A ce sujet Socin pose la question suivante: «Si nous devons nous laisser tuer plutôt que de commettre le moindre péché ou de contrevenir au moindre commandement divin, pourquoi ne pouvons-nous, ni ne devons-nous, permettre que d'autres soient tués plutôt que de tuer quelqu'un nous-mêmes, ce qui est le péché le plus grave et en opposition manifeste au précepte divin?» Voici la réponse de Socin: «Il ne faut pas faire le mal pour qu'il en résulte du bien, encore moins pour qu'il en résulte du mal»[18]. Et il continue par les mots déjà cités (p. 236, n. 5) qu'il faut laisser à Dieu tout soin d'éviter le mal; un chrétien ne sera jamais placé devant semblable dilemme.

Socin condamne très énergiquement ceux qui prennent les armes afin de revendiquer leur liberté religieuse. «On peut comprendre l'absurdité de ceux qui prennent les armes contre leurs supérieurs afin de défendre — comme ils disent eux-mêmes — le culte divin et la religion. Car, afin de pouvoir adorer Dieu, ils déshonorent Dieu autant qu'il dépend d'eux, et stupidement ils méprisent les commandements de Dieu lui-même.»[19]

---

[18] «Quod si nos ipsos interfici permittere potius debemus, quam vel minimum peccatum admittere, minimum Dei mandatum transgredi, cur, ut alii interficiantur, permittere non possumus et debemus potius quam ipsi quemquam interficere, quod gravissimum peccatum est, et cum divino mandato manifeste pugnat? Non sunt facienda mala, ut eveniant bona, Rom 3, 8, multo minus, ne eveniant mala.» (l. c., p. 82).

[19] «Ex quo intelligi par est quam praepostere ii se gerant qui arma adversus eos qui dominantur, capiunt, ut (quemadmodum ajunt ipsi) Dei cultum, ac religionem tueantur. Ut enim Deum colere possint, Deum, quantum in ipsis est, dedecorant, et stulte ipsius Dei mandata contemnunt.» (ibd.)

Et il insiste encore une fois sur le devoir d'obéir à Dieu plus qu'aux hommes. «Quel culte de Dieu est plus magnifique que de mépriser et sacrifier sa vie afin de ne rien faire contre ce que Dieu a ordonné? Si donc celui qui est ton supérieur sur la terre, ordonne quelque-chose qui est en opposition aux commandements de Dieu, il faut mourir plutôt que de lui obéir, et ainsi tu adoreras Dieu au suprême degré; mais n'essaye pas de repousser par les armes la violence que l'on tâche de te faire; car cela n'est pas défendre le culte de Dieu, mais vouloir conserver sa propre vie et les autres biens de ce monde.»[20]

Il est étrange de voir Socin, après cette défense catégorique de tout recours aux armes, adressée au chrétien, lui proposer néanmoins un certain accommodement: «J'admets cependant que ce qui est interdit au chrétien, ce n'est pas de tenir les armes mêmes à la main, mais d'en frapper quelqu'un. Et je ne loue pas l'intelligence de ceux qui ne tolèrent pas même le port des armes afin de protéger leurs vies contre les chiens, les loups, ou autres bêtes sauvages — — — On peut conclure de ces préceptes (ɔ: ceux du Christ) qu'il n'est pas permis de repousser l'ennemi par les armes, c'est-à-dire, s'il ne veut pas autrement s'abstenir de l'injure, de le frapper et de le tuer. Mais il ne s'ensuit pas qu'il ne serait pas permis de le réprimander, de crier, de lui inspirer de la terreur et autre chose de pareil. Les premières méthodes impliquent la vengeance ou la punition, celles-ci pas du tout.»[21]

---

[20] «Quis vero Dei cultus praestantior quam vitam ipsam negligere, atque profundere, ut ne minima quidem in re contra facias, ac Deus fieri jussit? Si igitur is, qui tibi in terris dominatur, prorsus jubet aliquid, quod Dei mandatis adverseretur, morere potius, quam illi obtemperes, et ita Deum maxime coles, non autem armis vim, quam tibi facere conatur repellere tenta, istud enim non quidem Dei cultum defendere est, sed suam ipsius vitam, aliaque hujus mundi bona conservare velle.» (p. 82).

[21] «Haec autem idcirco homini christiano concedo, quod non ipsa arma manibus tenere, sed iis aliquem ferire illi interdicitur. Nec porro eorum consilium laudo qui ne ad canes quidem, aut lupos, aliasve feras bestias pro sua vita tutanda feriendas gladium secum habere sustinent — — — [Christus] — — — qui, ut alibi

On pourrait croire que Socin avait voulu suggérer au «Chrétien» un moyen d'éviter le conflit avec les autorités publiques en faisant semblant de faire service militaire, sans toutefois jamais tuer aucun de ses ennemis. On assure que pendant la guerre mondiale il y aurait eu des soldats ayant ainsi sauvé leurs consciences[22]. Le développement donné par Socin, notamment ce qu'il dit dans le dernier passage par rapport aux préceptes du Christ, n'admet pas semblable interprétation; il faut croire que Socin a recommandé, pour tout de bon, d'employer les armes afin de repousser l'ennemi par la terreur que lui inspirerait leur caractère martial.

L'idée nous semble bien bizarre. Car, si la même intention prévalait des deux côtés, qu'est-ce qui en résulterait? Est-ce que vraiment la terreur serait réciproque? Nous sourions d'une stratégie aussi simpliste. — Et cependant, l'idée qui est à la base du vieil adage romain: *Si vis pacem, para bellum*, et qui domine la politique internationale encore de nos jours, n'est pas très différente: C'est la terreur, le respect qu'inspireront les armements qui préviendra l'attaque des ennemis. Au fond, c'est la même psychologie, et si la stratégie socinienne paraît simpliste, l'histoire des armements est là pour nous prouver que la politique des surenchères est pire que simpliste, elle est dangereuse, parce qu'il arrive un jour où «les fusils partent d'eux-mêmes». C'est ce qui serait arrivé, probablement, pour les armées organisées d'après les principes de Socin.

L'ouvrage que nous venons d'analyser présente la discussion la plus complète du problème de la légitimité de la guerre que nous connaissions de la part des sectes à l'âge de la Réforme.

---

docuimus eo praecepto non omnem resistentiam quae malo homini fiat, sed eam quae ultionem, seu vindictam conjunctam habeat, interdicere voluit. Itaque ex vi praecepti illius recte concludetur non licere hostem armis repellere, hoc est eum, nisi aliter ab injuria abstinere velit, ferire atque interficere. Nec idcirco tamen sequetur, eum objurgare, clamare, terrorem illi incutere et ejusmodi alia facere non licere. Illa enim vindictam, sive ultionem continent, haec vero minime.» (p, 83).

[22] JANE ADDAMS' Account of her interviews with the Foreign Ministers of Europe (Reprinted from The Survey [1915], p. 8).

Nous avons pu constater que l'étude, malgré son ampleur, n'offre guère une conception complète et logique. Les solutions sont en partie contradictoires, certaines ne pourront tenir devant l'épreuve de la réalité, c'est-à-dire en face des conséquences du fait d'appartenir à une société policée. Nous allons voir qu'il en est de même des autres sectes du XVIe et du XVIIe siècle.

§ 4. FRÈRES MORAVES

Il n'est pas tout-à-fait exact de parler de cette secte comme étant une secte de la Réforme. Son origine remonte au milieu du XVe siècle, mais elle a son développement principal pendant le siècle suivant, qui est aussi celui de la Réforme.

En 1433 les Hussites modérés[1], ou *Calixtins*, avaient fait leur paix avec Rome, et catholiques et calixtins s'étaient ligués pour écraser les Taborites radicaux. La victoire, toutefois, ne fut complète qu'en apparence. Plusieurs congrégations continuèrent leur vie en cachette, et les dangers et persécutions provoquèrent l'exaltation de la foi et des opinions extrêmes chez les «jamnici» ou «caverniers», ainsi appelés d'après leurs refuges dans les montagnes. C'est pendant cette période que des relations ont été engagées avec les Vaudois, qui habitèrent les contrées limitrophes d'Autriche et de Bohème[2]. Des négociations furent même ouvertes en vue d'une fusion des deux sectes, et on arriva à la constatation d'une complète concordance; seulement, une persécution violente des Vaudois d'Autriche a fait échouer le projet. Ce fait est intéressant, parce qu'il nous fait supposer que par rapport au problème de la paix, les Frères ont été du même avis que les Vaudois. Et d'autre part nous savons que l'un des chefs des Frères moraves, PETRUS DE CHELČIČ, avait protesté avec

[1] Voir plus haut, p. 65.

[2] Cp. plus haut, p. 57—58 et KELLER, Die böhmischen Brüder und ihre Vorläufer. (Monats-Hefte der Comenius-Gesellschaft, III (1894), p. 171 ss).

énergie, déjà en 1419, contre l'opinion de JEAN ZIZKA, que le peuple aurait le droit de se défendre les armes à la main contre l'oppression religieuse. «La loi du Christ, sa parole et son exemple interdisent au chrétien tout combat corporel et toute effusion de sang, même dans la défense personnelle ou pour l'exercice de la justice.»[3] En général Petrus rappelle les doctrines des Vaudois; il rejette les serments, ainsi que l'union de l'Eglise avec l'Etat; il cite également Wyclif[4]. Le devoir de tous les vrais chrétiens serait de quitter l'église nationale et revenir à l'enseignement simple des chrétiens primitifs.

Petrus, qui, en 1419, avait environ quarante ans, était un vieillard lors de la fondation de l'*Unitas fratrum* en 1457 ou 1458, organisation typique des sectes de tendance mystique: toute participation aux fonctions publiques leur était interdite; une «Eglise» ne fut pas instituée, seulement une communion spirituelle entre tous les croyants, avec le sacerdoce universel; dans la vie la «*praxis pietatis*» était considérée comme plus importante que la pureté des doctrines; il y a même des traces d'un certain communisme.

L'histoire de ces Frères est très mouvementée. Il paraît qu'ils se sont assez rapidement répandus en Bohème et en Moravie. GEORGES PODIEBRAD avait donné un asile à une de leurs congrégations sur son domaine de Lititz, en Kunwald; mais plus tard des persécutions sérieuses furent ouvertes contre les Frères. En 1508 ils perdirent tout droit d'établissement en Bohème: ils furent placés devant l'alternative de devenir calixtins ou catholiques ou bien d'émigrer, et les persécutions furent continuées jusqu'à 1516. Mais la diète de Moravie refusa son concours à ces mesures sévères. Egalement plus tard, au cours du XVIe siècle, des persécutions ont sévi contre les Frères[5], et plusieurs d'entre eux cherchèrent asile autre part, depuis

[3] J. MÜLLER, dans Herzog, Realencyklopädie, III (1897), p. 448.

[4] J. E. HUTTON (auteur d'une monographie sur les Frères moraves) dans *Encyclopaedia Brit.* (11th. ed.) XVIII, p. 818.

[5] Par exemple lors de la guerre smalkaldienne, 1547—55.

1549 surtout en Pologne. Néanmoins leur nombre s'accrut en Bohême et en Moravie, et lorsqu'en 1609 la *Lettre de Majesté* de Rodolphe II leur avait accordé la liberté confessionnelle, il paraît que les Frères formaient la moitié des protestants en Bohême et plus de la moitié en Moravie[6].

Déjà vers 1490 on peut constater chez les Frères une tendance à un compromis avec le monde; ils abandonnent la doctrine antimilitariste à outrance de PETRUS DE CHELČIČ, et JEAN HUSS, qui avait été sévèrement jugé par les Frères primitifs, parce que responsable de luttes sanglantes, est assez souvent cité par eux. Dès les débuts de la Réforme allemande, les Frères engagèrent des pourparlers avec Luther, et ils se sont rapprochés de sa doctrine. Ils ont été en négociations avec Erasme également, à qui vers 1520 ils ont envoyé une mission[7]. Ils ont ressenti un grand besoin de définir leur doctrine, et dans les confessions successives qu'ils ont formulées au cours du XVIe siècle, on ne trouve plus trace d'anti-militarisme; les Frères sont même autorisés à accepter des fonctions publiques[8].

La guerre de trente ans a chassé les Frères hors de la Bohême; leur dernier évêque, JOHANNES AMOS COMENIUS, dont nous aurons à reparler, déploya une grande activité afin de maintenir les rapports entre les congrégations dispersées. La plupart se furent réfugiées en Pologne; il paraît que de petites communautés en existèrent également en Irlande et en Amérique. D'après le *Herald of Peace*[9] les Frères moraves d'Irlande seraient absolument partisans de la doctrine de la non-résistance au mal. Mais il faut bien dire que cette tendance ne fut plus très prononcée chez eux, ni chez les *Hernutes*, qui sont, à certains points de vue, les continuateurs des Frères moraves, toutefois avec une orientation confessionnelle luthérienne très accentuée.

---

[6] HUTTON, l. c., p. 818.

[7] Cp. LECHLER, Joh. Wiclif, II, p. 512.

[8] Je n'ai pu consulter les textes officiels de ces confessions, mais des extraits détaillés en sont donnés dans RIEGER, Alte u. neue Böhmische Brüder, III, 359 ss. (Züllichau, 1739).

[9] 1re année, 1819, p. 29.

Il y a, cependant, chez les adhérents de ZINZENDORF, comme chez les Frères moraves, une tendance humanitaire et une tendance mystique; la première se fait jour dans leur activité missionnaire; la seconde dans une accentuation de la vie intérieure et dans un dégoût pour toute violence. Ces deux tendances ont dû contribuer à faire des adhérents de Zinzendorf comme de ceux des Frères moraves des adeptes de la doctrine pacifiste.

§ 5. — SECTES ANGLAISES — SOCIÉTÉ DES AMIS, OU QUAKERS

Il vient d'être dit que des Anabaptistes s'étaient réfugiés en Angleterre[1], ou qu'en tout cas ils y avaient trouvé des adhérents. Ils ont certainement professé les doctrines anti-militaristes, qui formaient une partie essentielle de leurs convictions religieuses. Vers 1570 nous rencontrons la secte des *Familistes* (ou *Family of God)*, qui se rattache également à l'Anabaptisme. Les adhérents condamnaient le port des armes, mais puisqu'ainsi ils éveillèrent l'attention générale, ils admirent plus tard le port de bâtons[2]. Il est vraisemblable que les éléments lollards encore survivants se sont fusionnés avec ces sectes nouvelles, et qu'ainsi a été créé en Angleterre un ferment religieux, qui a exercé une certaine influence dans le grand mouvement du XVIIe siècle. C'est également pendant le règne d'Elisabeth que la secte des *Independents* surgit sous l'inspiration de ROBERT BROWNE. L'histoire ultérieure des *Independents* montre que l'anti-militarisme n'était pas partie intégrante de leur doctrine : dans cet ordre d'idées ils ont été sous l'inspiration de l'Ancien Testament. Mais d'autre part leur accentuation de l'élément personnel dans la vie religieuse, leur opposition acharnée contre toute Eglise organisée,

[1] Plus haut, p. 227. Cp. BELFORT BAX, Anabaptism, p. 322 ss.

[2] BELFORT BAX, l. c., p. 356.

les portaient vers une manière de voir qui a toujours fait des congrégations des *Independents* un sol très favorable aux vues pacifistes et même anti-militaristes. Au fond c'est plutôt l'organisation de la vie religieuse qui intéresse les *Independents*, alors qu'en fait de doctrine ils ne possèdent guère d'originalité, et il est donc très naturel qu'actuellement ils se nomment *Congregationalists*, insistant ainsi sur la forme de leur organisation.

Dans la grande commotion religieuse et politique qui secoua le peuple anglais au XVIIe siècle, une foule de nouvelles sectes surgirent: on en connaît plus de cent. Il n'y en a pas beaucoup qui ont embrassé les doctrines anti-militaristes ou même pacifistes. Au contraire, tout comme les *Independents* dont nous venons de parler, la plupart en cherchent leur inspiration dans l'Ancien Testament: ils forment le *peuple élu*, appelé à lutter contre le roi païen et ses conseillers dépravés. Les seules sectes qui continuent la tradition anti-militariste de l'Anabaptisme[8], sont les *Quinto-monarchistes* et les *Quakers*.

Les «Fifth Monarchy men» sont ceux qui attendent l'arrivée du cinquième empire dont parle Daniel (Chap. II .44), celui qui succèdera aux quatre empires historiques. C'est l'empire du Christ, qui durera éternellement. On voit les tendances chiliastes de cette secte, qui d'ailleurs n'a pas eu beaucoup d'importance, surtout si on la compare à l'autre secte qui vient d'être nommée.

Aucune secte religieuse ne présente à beaucoup près le même intérêt pour notre étude que celle de la *Société des Amis*, ou *Quakers*.

C'est le type le plus développé des religions mystiques. Les Quakers cherchent leur inspiration dans la «lumière intérieure», à

---

[8] On n'a pu établir aucune connexion directe entre les Anabaptistes en Angleterre et la secte des Baptistes proprement dite. Cette dernière secte, dont l'origine ne remonte qu'à la fin de la première moitié du XVIIe siècle, ne rejette ni le service militaire, ni les fonctions publiques. — Herzog, Reallexikon, II (1897), pp. 385 ss.

l'aide de laquelle Dieu lui-même les éclaire[4]. La voix intérieure est plus importante même que la parole de la Bible: c'est elle qu'il faut toujours suivre. Mais d'autre part cette voix intérieure ne doit pas être confondue avec les instincts et les appétits égoïstes: l'homme a besoin d'éducation, d'instruction; seulement il ne faut dominer, ni contraindre personne; c'est par la *persuasion* qu'il faut tâcher de gagner des adhérents. On voit ainsi les tendances *pacifiques* des Quakers: douceur, mansuétude, modestie, la parole à voix basse, forment leur caractéristique extérieure. Réprouvant toute violence, ils prêchent la non-résistance au mal, et ils sont ainsi devenus les apôtres constants d'un anti-militarisme prononcé. Adhérents fervents d'une propagande de persuasion, ils ont produit une littérature pacifiste abondante, et ce sont eux aussi, qui ont fondé les premières sociétés de la paix[5]. Dans l'organisation de la vie religieuse, ils repoussent toute forme extérieure: aucune Eglise organisée, aucun sacerdoce, pas même un local solennellement consacré au culte: leur *meeting-house* a l'air d'une salle de conférences ou de discussion; le service divin — si on peut employer ce terme — est sans aucune cérémonie: il s'ouvre en silence, et si aucun des assistants n'est «moved to speak» par la voix intérieure, il se termine également en silence. Aucune contrainte n'est exercée envers les enfants, même pour leur imposer les croyances de leurs parents. La religion doit être absolument personnelle et sincère.

Et la religion n'a pas de valeur, si elle ne se traduit pas dans la vie, dans les actes: c'est «the godly life» qu'il s'agit de réaliser, la vie dont Jésus-Christ nous a donné l'exemple: bien faire, laisser parler; souffrir en silence et en humilité; ne jamais démentir sa con-

---

[4] Le premier nom que se donnèrent les Quakers, fut celui de «Children of the Light». Plus tard ils adoptèrent le nom de «Friends». «Quakers», primitivement un sobriquet — on n'est pas tout-à-fait sûr de son origine — est actuellement employé par la secte elle-même; cp. p. ex. le titre «Quaker Strongholds» du livre de Miss STEPHEN.

[5] *New York Peace Society* en 1815; *Peace Society* (à Londres) le 16 juin 1816. Les deux initiatives furent indépendantes l'une de l'autre.

viction; mener une vie sobre et utile; vaincre le mal et les malfaiteurs par la persuasion et par la douceur — tel est l'idéal moral du Quaker. Il a exercé une influence profonde sur ses adhérents, et même en dehors, et à plusieurs points de vue le libéralisme absolu des Quakers en matière de religion, leur aversion pour tout ce qui peut rendre extérieurs, et peut-être superficiels, les rapports avec Dieu, semblent gagner du terrain de nos jours[6].

Le fondateur de la secte fut GEORGE FOX (1624–91), type de religieux exalté, dont on peut étudier le développement spirituel dans son *Journal*. Mais Fox ne fut pas seulement un exalté, présentant même des traits prononcés d'une psychologie détraquée; il fut en même temps une personnalité supérieure. Il suffit de citer la parole de Cromwell, lors de sa première entrevue avec Fox, en 1655, «Come again to my house, for if thou and I were but an hour in a day together, we should be nearer one to the other»[7]. Les Quakers ont des connexions très évidentes avec les derniers Anabaptistes, les *Familistes*, *Fifth Monarchy Men*, *Ranters* et autres sectes exaltées, inspirées de tendances mystiques, qu'ils ont plus ou moins complètement absorbées. Exposés à des persécutions sévères à cause de leur opposition à tout rite extérieur et au paiement des dîmes ecclésiastiques, les Quakers ont beaucoup souffert, non seulement en Angleterre, mais aussi dans les colonies d'outre-mer, p. ex. au Massachusetts, où quelques-uns avaient cherché asile déjà en 1656, afin

[6] Cp. Wm JAMES, Varieties of Religious Experience, p. 7: «So far as our Christian sects to-day are evolving into liberality, they are simply reverting in essence to the position which Fox and the early Quakers so long ago assumed.»

[7] Pour les origines, l'histoire et les doctrines des Quakers, cp., à côté du *Journal* de Fox, BRAITHWAITE, Beginnings of Quakerism (London, 1912), BARCLAY, An Apology for the True Christian Divinity — — — paru d'abord en latin (1675), puis en anglais (5e éd., London, 1703). Les histoires de SEWEL et de GOUGH, qui ne vont qu'à la fin du XVIIIe siècle n'ont pas encore trouvé de remplacement à la hauteur de la science. Cp. en outre sur les doctrines, Miss C. E. STEPHEN, Quaker Strongholds (3d Ed., London, 1891). — La littérature est abondante; les Quakers — nous venons de le dire — ont été des écrivains très féconds. Ils sont aussi des lecteurs fidèles.

de faire de la propagande. On peut comprendre qu'ils étaient considérés comme insupportables: leur exaltation se manifesta, dans ces premiers temps, d'une manière irritante; leur refus de porter les armes, de payer les dîmes, s'allia avec leur insistance sur certaines formes extérieures qui avaient un air d'insubordination; ainsi ils tutoyaient tout le monde sans distinction, même le roi et les fonctionnaires royaux; ils refusaient de se découvrir devant qui que ce soit.

Il ne s'agit pas ici de suivre l'histoire de cette secte; mais il était nécessaire d'indiquer les traits principaux de leur doctrine religieuse et de leur psychologie générale, afin de pouvoir mieux exposer leur attitude au sujet du problème de la guerre et de la paix. Comme nous n'étudions ici que l'évolution des doctrines, nous ne parlerons pas des nombreux témoignages sur l'attitude pratique des Quakers dans cet ordre d'idées. Cela aurait demandé un chapitre à part.

Déjà Fox avait fait preuve d'anti-militarisme en refusant en 1651 de devenir officier, quoiqu'ainsi il eût obtenu sa libération de prison[8]; «il ne pouvait combattre contre personne; car il avait amour pour tous». Pour Fox c'était tout simplement une conséquence et une application de sa conviction religieuse personnelle; à un converti qui lui demanda si, en devenant l'un des Amis, il devait abandonner son épée, qu'il avait portée jusqu'ici comme tous les gens de condition d'alors, Fox répondit: «Wear it as long as thou canst.» Aucune contrainte extérieure, seulement manifestation au dehors de l'état d'esprit et des convictions religieuses de la personnalité, voilà ce que visent surtout Fox et les pionniers. C'est une attitude plus avancée que celle des chrétiens primitifs, qui étaient restés dans l'armée parce que «chacun devait demeurer dans son état»[9]; si la voix intérieure d'un Ami exigeait le refus de porter les armes, il fallait le faire à

[8] Braithwaite, Beginnings p. 54.
[9] Voir plus haut, p. 37.

n'importe quel prix. C'est l'attitude de Fox personnellement. Ainsi il écrivit à Cromwell:

«I who am of the world called George Fox, do deny the carrying or drawing of any carnal sword against any or against thee, Oliver Cromwell, or any man — — —»[10]

Mais d'autre part, ceux qui ne sont pas poussés par l'Esprit à la même attitude intransigeante, sont toujours considérés comme membres de la société. On ne peut pas assez insister sur le fait que les Quakers ne professent pas des *doctrines* fixes et immuables; ils n'ont jamais adopté de confessions de foi, ni imposé de règles rigides de conduite. Leur particularité a été bien indiquée ainsi: «Apart from points of doctrine, which can be more or less definitely stated (not always with unanimity), Quakerism is an *atmosphere*, a manner of life, a method of approaching questions, a habit and attitude of mind.»[11]

On comprend que pour des personnes de cet état d'esprit il ne pouvait pas être très difficile de continuer leur existence même au sein des états existants; néanmoins la première période, celle qu'on pourrait appeler l'âge de l'exaltation, avait vu des persécutions assez sérieuses, qui durèrent jusqu'au *Toleration Act* de la Révolution de 1689. D'autre part, l'esprit propagandiste était encore très fort. Fox était un missionnaire actif; il visita l'Amérique à plusieurs reprises, afin de voir les différentes colonies de Quakers qui s'y étaient formées. Il alla aussi en Allemagne. La secte se répandit aux Pays-Bas, où les Quakers sont entrés en relations avec les Mennonites et avec une autre secte de tendance mystique et anti-militariste, les «*Rhijnsburger Collegianten*»[12]; au Palatinat, où le refus de ses membres de

---

[10] Braithwaite, l. c., p. 179–80. La lettre est un exemple très curieux de l'exaltation religieuse de Fox, qui s'appelle «the son of God».

[11] Voir l'admirable étude par A. Neave Brayshaw dans l'*Encyclopaedia Britannica* (11 th. Ed.) XI, pp. 223 ss. («Friends, Society of»).

[12] Voir pour cette secte, dont l'histoire est encore peu connue, Haspels, Weerloosheid, p. 119–20; Braithwaite, l. c., p. 410 ss.

faire service militaire, et même de payer les impôts, provoquèrent des persécutions sévères. C'est pendant cette ère des persécutions, tant en Angleterre qu'en Allemagne, que l'idée surgit de fonder en Amérique une société particulière des Quakers, dans laquelle ils pourraient développer librement leur originalité et réaliser «the godly life». Parmi eux se trouva un homme haut placé, qui posséda les moyens de réaliser cette tentative généreuse. C'est ainsi que fut tentée WILLIAM PENN's *Holy Experiment*.

Nous aurons à reparler de cette personnalité, qui joue à plusieurs points de vue un rôle intéressant dans l'histoire des idées dont nous suivons l'évolution, et nous reviendrons alors également sur son expérience politique.

Pour ses coreligionnaires, il trouva en tout cas le moyen d'éviter les persécutions qui les menacèrent continuellement en Europe. Ainsi la Société des Amis obtint un asile sûr en Amérique, et ils ont depuis joué un rôle important dans le développement des Etats-Unis, surtout dans les pays de l'Est.

Nous avons dit qu'en Angleterre le *Toleration Act* mit fin aux persécutions contre les Quakers. Depuis cette époque leur intransigeance a diminué à plusieurs égards: on peut constater chez eux la même évolution qui caractérise tant d'autres sectes religieuses ou politiques: l'apôtre-fondateur déclare la révolte; ses successeurs font leur paix avec le monde. Alors que les premiers Quakers s'étaient considérés comme la «True Church», et que par conséquent la propagande était pour eux une sainte obligation, une mission imposée par la volonté de Dieu, les générations postérieures se croient plutôt «a peculiar people»; ils demandent plutôt des exceptions en leur faveur qu'une conversion du monde. La tolérance qu'ils exigent pour eux-mêmes est accordée aux autres[13]. En outre, les Quakers devinrent de plus en plus prospères par leur commerce; ils deviennent très bourgeois, et la «respectabilité» est considérée comme un

[13] Cp. BRAYSHAW (Enc. Br. XI. 223 ss.)

idéal: de plus en plus les particularités extérieures, en habits, en conduite — p. ex. le tutoiement — sont abandonnées. Leur «Testimony against War» continue, toutefois, à occuper une place prépondérante parmi leurs doctrines. Il est donc important d'étudier en détail leur attitude à ce sujet.

ROBERT BARCLAY (1648—90) est le dogmatique des débuts du Quakerisme. Il n'avait que 27 ans lorsqu'il publia en 1675 son *Apology*,[14] qui parut d'abord en latin et en anglais, plus tard en hollandais, en allemand et en français, »for the information of strangers«. Il expose d'abord quinze «Theses Theologicae», qu'il développe ensuite avec beaucoup d'érudition et dans un style clair et concis. Les deux dernières de ces thèses nous intéressent surtout.

La «Proposition XIV» traite des pouvoirs de l'autorité civile «in matters purely religious, and pertaining to the Conscience». Barclay rejette totalement toute immixtion de l'autorité civile et séculière dans les affaires de la conscience: «— — — if a man should go against his Perswasion, or Conscience, he should commit a Sin; because what a Man doth contrary to his Faith, tho' his Faith be wrong, is no ways acceptable to God — — —» (p. 487). Mais la «liberté de conscience» ne doit aucunement servir de prétexte pour des actions qui puissent nuire à d'autres: «But Secondly, As we would have the *Magistrate* avoiding this extream, of incroaching upon Men's Consciences; so on the other hand, we are far from joyning with, or strengthening such *Libertines* as would stretch the Liberty of their Consciences to the Prejudice of their Neighbours, or the Ruine of *Humane Society*. We understand therefore by *Matters of Conscience*, such as immediately relate betwixt *God* and *Man*, or *Men* and *Men*, that are under the same *Perswasion* — — — (ibd.) — — — the *Liberty* we lay claim to, is such, as the *Primitive Church* justly sought under the *Heathen Emperors*, to wit for Men of Sobriety, Honesty, and a Peaceable Conversation to enjoy the Liberty and Exercise of their *Conscience* towards God, and

[14] Je cite la 5e éd. anglaise, London, 1703.

among themselves; and to admit among them such, as by their Perswasion and Influence, come to be convinced of the same *Truth* with them, without being therefore molested by the Civil Magistrate.» (p. 488) C'est la pure doctrine d'une entière liberté de conscience, exclusivement limitée par les égards dus aux intérêts du prochain ou à ceux de la société humaine. C'est en vertu du même principe, en insistant exclusivement sur «la persuasion et l'influence», sans aucune contrainte extérieure, que Barclay rejette tout emploi de la force dans ce domaine; il serait «contrary to the Nature of *Christ*'s Gospel and Ministry to use any Force or Violence in the gathering of Souls to him» (p. 491). D'après Barclay, il n'est pas admissible de citer le Vieux Testament dans cet ordre d'idées: «those particular Commands to the *Jews*, and Practices following upon them are not a Rule for Christians», et si Paul dit que le Magistrat ne doit porter l'épée en vain, «this must be understood of Moral Evils, relative of Affairs betwixt Man and Man, not of Matters of Judgment or Worship — — —» (p. 495).

On voit qu'il n'y a pas ici une réprobation absolue de l'emploi de la force dans les affaires ordinaires. Mais la force et la contrainte extérieure n'ont rien à faire dans les «Matters of Judgment or Worship». C'est cette thèse qui est admirablement développée dans le passage suivant, dont la hauteur de vues est exceptionnelle au XVIIe siècle.

«'Tis Argument, and evident Demonstration of Reason, together with the Power of God reaching the Heart, that can change a Man's Mind from one Opinion to another, and not Knocks and Blows, and such like things; which may well destroy the Body, but can never inform the Soul, which is a free Agent, and must either accept or reject matters of Opinion, as they are born in upon it, by something proportional to its own nature.» (p. 497). — Ainsi la psychologie qui avait provoqué les guerres de religion, la conception de la religion comme étant l'un des pouvoirs établis de l'Etat, est efficacement combattue.

Après un examen historique des persécutions des chrétiens primitifs, et une polémique vigoureuse contre la politique de persécution des protestants, qui ne peuvent maintenir cette doctrine «without strengthening the Hands of *Popish Inquisitors;* and indeed, in the end, lands in direct *Popery*» (p. 506), Barclay fait un tableau émouvant de la *résistance passive* des Quakers, «the Nature of true Christian Sufferings» (pp. 507 ss). «And when there was anywhere a Church or Assembly gathered, they taught them to keep their Meetings openly, and not to shut the Door, nor do it by Stealth, that all might know it, and who would might enter. And as hereby all just occasion of fear of Plotting against the Government was fully removed, so this their Courage and Faithfulness, in not giving over their meeting together (but more especially the Presence and Glory of God, manifested in the Meeting, being terrible to the Consciences to the Persecutors) did so weary out the Malice of their Adversaries, that often-times they were forced to leave their Work undone» (p. 508).

C'est la conviction profonde des Quakers que cette attitude courageuse, mais absolument sans défiance et sans recours à la force, est non seulement conforme à la parole du Christ, mais encore la seule méthode efficace pour vaincre, ou plutôt convaincre, les malfaiteurs: le puissance de Dieu se manifeste ainsi, et la littérature quakerienne abonde en exemples et anecdotes de «conversions miraculeuses», d'«interventions de Dieu» provoquées par semblable attitude. C'est ce principe fondamental qui porte le Quaker à la réprobation de toute résistance au mal, det oute guerre et de tout combat.

Il est assez étonnant de trouver le développement de ce principe dans la dernière Proposition de Barclay qui s'intitule: «Concerning Salutations and Recreations», et qui parle d'abord de l'emploi de «titres flatteurs»; de luxe en habits, de jeux, sports, comédies etc.; de serments. Le dernier point, enfin, est ainsi conçu:

«That it is not lawful for Christians to resist Evil, or to War or Fight in any case.» (p. 515).

La thèse est développée pp. 556—69.

Le point de départ est le Sermon sur la Montagne: «Mais je vous dis: ne résistez pas au mal»; puis sont cités les Pères de l'Eglise, et toute une série de témoignages de la Bible sont énumérés, en première ligne les paroles de Jacques (Lettre, IV.1): «D'où viennent parmi vous les dissensions et les querelles? N'est-ce pas de vos désirs déréglés qui combattent dans vos membres?» — C'est une citation qu'avait employée déjà George Fox, et elle revient continuellement dans la littérature pacifiste des Quakers comme l'argument suprême: la guerre est la conséquence du péché; il faut lutter contre la guerre en tant que manifestation du mal. — Barclay examine les arguments tirés du Vieux Testament, mais son examen ne présente aucun trait intéressant à côté de ceux que nous connaissons déjà.

Il vaut mieux suivre le raisonnement de Barclay là où il dépasse le domaine religieux proprement dit:

«Secondly, They object, *That Defence is of Natural Right*, and that Religion destroys not Nature.

I answer, Be it so; but to obey God and commend ourselves to him in Faith and Patience, is not to destroy Nature, but to exalt and perfect it — — —» (p. 563).

Nous rencontrons dans ce passage une reconnaissance des difficultés pratiques qui entourent le problème, difficultés qui résultent du fait que même les «Amis» sont obligés de vivre dans une société policée, au sein de laquelle ils ne forment encore que la minorité. Barclay reconnaît qu'une défense même par la force peut être admissible; mais la non-résistance représente une étape d'évolution plus élevée. C'est la même manière de voir que nous avons constatée chez Fox, dont Barclay était un ami intime: «Wear the sword as long as thou canst». Et en discutant le problème de l'obéissance à l'autorité civile commandant la guerre, «for the defence of our Country, Body, Wives, Children and Goods», Barclay se place toujours

à ce même point de vue: il faut faire la part de l'imperfection humaine.

«As to what relates to the present *Magistrates* of the *Christian World*, albeit we deny them not altogether the name of *Christians*, because of the publick Profession they make of *Christ's Name;* yet we may boldly affirm that they are far from the Perfection of the *Christian Religion:* Because in the State in which they are, — -- — they have not come to the pure Dispensation of the Gospel. And therefore, while they are not in that Condition, we shall not say, that *War*, undertaken upon a just occasion, is altogether unlawful to them — — — So the present Confessors of the *Christian Name*, who are yet in the mixture, and not in the patient Suffering Spirit, are not yet fitted for this form of Christianity, and therefore cannot be undefending themselves, until they attain that Perfection. But for such, whom Christ has brought hither, it is not lawful to defend themselves by *Arms*, but they ought over all to trust to the Lord.» (p. 568—69).

C'est sur la *personnalité* qu'insiste la morale quakerienne. Les critères ne doivent pas être cherchés en dehors de nous ; c'est de la conscience, c'est de la responsabilité personnelle envers Dieu que dépend la question de savoir si, oui ou non, la guerre de défense peut être considérée comme légitime. C'est ce qui explique aussi que l'attitude quakerienne envers la guerre n'a pas été absolument intransigeante et sans compromission. Non seulement, les Quakers, l'ère exaltée de la fondation passée, ont payé les impôts qui servent à entretenir, entre autres choses, la force armée; mais ils admettent fréquemment qu'il peut y avoir des cas où l'emploi de force serait admis[15]; ce sont là

[15] Cp, p. ex. Stephen, Quaker Strongholds: «Would any one say that at the time of the Indian Mutiny the Governor-General of India ought not to have permitted the use of arms for the protection of the women and children? I doubt whether any Friend would be found to maintain this. But it is equally to be remembered that no Friend could well have occupied the position of the Governor-General. No nation which had from the beginning of its history been thoroughly

des conséquences regrettables de l'état général de culpabilité, de péché, où se trouve encore le genre humain, et notamment c'est une conséquence de son organisation politique. Miss Stephen dit[16] que des Amis ont souvent et sans encourir de censure, servi dans la police («as special constables»), emploi où certainement le recours à la force est inévitable. On a même affirmé — mais le fait paraît controuvé — qu'il y aurait eu un régiment de Quakers dans la guerre d'Indépendance américaine[17], et, d'après plusieurs témoignages, de nombreux Quakers se seraient inscrits comme volontaires en 1914 et 1915, pendant la guerre mondiale, en tout cas pour les services auxiliaires de la guerre.

Le point de vue actuel des Quakers par rapport à ce problème est admirablement exprimé par M. BRAYSHAW[18]: «Their testimony is not based *primarily* on any objection to the use of force in itself, or even on the fact that war involves suffering and loss of life; their root objection is based on the fact that war is both the outcome and the cause of ambition, pride, greed, hatred and everything that is opposed to the mind of Christ; and that no end to be attained can justify the use of such means. While not unaware that with this, as with all moral questions, there may be a certain borderland of practical difficulty, Friends endeavor to bring all things to the test of the Realities which, though not seen, are eternal, and to hold up the ideal set forth by George Fox, of living in the virtue of that life which takes away the *occasion of war*.»

Tous les Quakers ne reconnaîtront pas l'existence du «borderland of practical difficulty». Il y en aura certainement encore qui, avec JONATHAN DYMOND[19], condamnent toute guerre et tout recours

---

Christian could, I suppose, have found itself in the position which we occupied in India in 1857.» (p. 120).

[16] Quaker Strongholds, p. 122.

[17] Sur l'Internationalisme (Paris, 1906), p. 271—72.

[18] Enc. Brit. XI, p. 226.

[19] Voir son «Enquiry into the Accordancy of War with the Principles of

à la force sous n'importe quelle condition. Et le sérieux moral des Quakers a été si grand que dans différents pays la législation a créé une exception pour eux : ils sont, sur leur déclaration d'appartenir à la Société des Amis, libérés du service obligatoire militaire.

Les Quakers se trouvent surtout dans les pays anglo-saxons, et dans ces pays, notamment en Angleterre, ils ont joué un rôle considérable dans le développement social et intellectuel au XVIIIe siècle. Dans d'autres pays — en France, aux Pays-Bas, en Allemagne, en Norvège — il se trouve de petites colonies quakeriennes, mais elles n'ont nulle part exercé une très grande influence. Lorsqu'il s'agira de suivre les origines du mouvement pacifiste organisé, au XIXe siècle, nous verrons partout les milieux quakeriens prendre une part très active à ces initiatives.

Nous sommes arrivés à la fin de la revue des sectes religieuses qui, au XVIe et au XVIIe siècle, maintiennent la tradition pacifiste et la continuent jusque vers l'époque où le pacifisme sortira de la doctrine afin de devenir un mouvement organisé. Dans l'histoire de l'Internationalisme les sectes sont plus importantes que l'Humanisme : l'Humanisme se meurt, les sectes survivent ; l'Humanisme, érudit et exclusif, parle à quelques élus, à une minorité ; les sectes peuvent parler aux foules. Ce seront les sectes qui fourniront les troupes au pacifisme naissant, elles développent aussi la doctrine morale et religieuse qui seule peut donner la base solide au mouvement, parce qu'elle repose sur la foi.

Il est vrai que les différentes sectes — à l'exception peut-être des Quakers en Angleterre — ne sont que des petits ruisselets isolés ; à elles seules elles n'auraient jamais créé un courant tant soit peu fort et important. Mais, d'autre part, il est intéressant de noter comment les sectes, ou des personnalités qui en font partie, se rattachent d'une façon intime à d'autres facteurs du mouvement internationaliste.

Christianity, and an Examination of the Philosophical Reasoning by which it is defended.» (London, 1823, 161 pp.)

Sebastian Franck, accusé d'anabaptisme, est en même temps humaniste; Comenius, le dernier évêque des Frères moraves, est le représentant le plus remarquable de ce qu'on pourrait appeler l'internationalisme scientifique du XVIIe siècle; les Sociniens sont les précurseurs des grands prédicateurs unitariens et pacifistes du XIXe siècle; c'est aux *Remonstrants* — secte dont se détachèrent les *Collegianten* — qu'appartient Hugo Grotius, et Spinoza a séjourné parmi les mêmes Collegianten à Rhijnsburg; enfin le Quaker William Penn compose en 1693 un «Essay on the present and future Peace of Europe», l'un des documents les plus importants pour l'évolution de l'idée d'une organisation internationale.

Le mouvement des sectes contre la guerre forme pour ainsi dire le courant central des tendances internationalistes.

CHAPITRE VIII

LA SCIENCE DE DROIT INTERNATIONAL

§ 1. — LES CONDITIONS GÉNÉRALES

Il peut paraître étrange de passer immédiatement de la discussion des idées morales et théologiques, développées au sein des sectes religieuses, à celle des théories juridiques. En réalité, cependant, le lien est très intime. La mythologie est la forme primitive des spéculations scientifiques et morales chez tous les peuples. Il n'en est pas autrement de la théologie du Moyen-Age et même de celle de l'âge des humanistes: la théologie, la science de Dieu et des relations entre Dieu et les hommes, entre Dieu et la nature, embrasse toute science, en première ligne les sciences morales. Ce sont les canonistes qui, au Moyen-Age, formulent les premiers les principes de la science du droit, si intimement liée à la philosophie et à la morale, et il en est ainsi notamment du *Droit internatonal*, parce que cette branche de la science juridique, dénuée de sanction effective, sans la base d'une législation suivie, devait avoir longtemps plutôt le caractère de théories sur le droit que d'un exposé de droits positifs. C'est avant tout un problème d'ordre moral qui préoccupe les fondateurs du Droit international, celui de la légitimité de la guerre.

Lentement, cependant, la science de Droit international se dégage de la théologie et se constitue en science autonome.

Ce fait nous intéresse. Evidemment, il ne s'agit pas pour nous d'écrire l'histoire du Droit international. C'est avant tout son *apparition* qui est importante à notre point de vue. Elle prouve l'intérêt qu'éveillait au XVIe et au XVIIe siècles le développement des relations internationales. Ces rapports se présentèrent sous un autre aspect aux temps modernes qu'auparavant. La société «chrétienne» du Moyen-Age n'existe plus. Aux yeux de tous ceux qui pouvaient voir la réalité elle avait été remplacée par une juxtaposition d'états *superiorem non recognoscentes*. Comment régler les rapports entre ces états? Existe-t-il des liens entre eux? Forment-ils une société? Voilà les problèmes discutés par les auteurs de cette époque. Ces problèmes sont intimement liés à l'objet même de notre étude, et nous allons examiner en détail, d'une part comment les premiers publicistes envisagent le problème de la guerre et de sa légitimité; d'autre part comment se présentent à eux les différents problèmes se rapportant à l'existence et à l'organisation d'une société des nations.

Plusieurs circonstances ont favorisé la constitution du Droit international en science autonome vers le commencement des temps modernes. Le *commerce plus intense* multiplie les relations internationales, et les échanges deviennent de plus en plus importants à cause de l'extension du domaine du commerce. Par suite du développement politique intérieur, de la constitution d'états plus fortement concentrés, ces relations commerciales tendent à devenir de plus en plus des rapports, non pas entre des personnes privées, mais entre des états qui prennent fait et cause pour leurs ressortissants, et essayent même de servir leurs intérêts nationaux en général par l'appui donné aux entreprises commerciales.

Cet intérêt des états pour le développement du commerce ne prime pas encore les intérêts politiques proprement dits. Les états sont avant tout des institutions dynastiques; leur activité principale au dehors se dirige vers l'extension de leur territoire, vers une poli-

tique de conquête; pour les états faibles la conservation du territoire constitue l'objet de leur souci incessant. Ils vivaient tous dans un monde dangereux; il fallait surveiller les voisins afin de pouvoir, le cas échéant, prévenir leurs attaques ou ménager leur appui et leur assistance.

C'est ainsi que s'explique l'origine d'un service de *diplomatie permanente*. Sous ce rapport comme sous tant d'autres, «l'Italie initia l'Europe à la vie internationale». Le Moyen-Age avait connu les missions d'apparat, p. ex. à l'occasion d'un changement de règne, d'un mariage princier, ou d'une alliance à conclure. C'est en Italie seulement, par suite de la politique d'équilibre du XVe siècle, que quelques états, et en première ligne VENISE, ont institué des ambassades permanentes auprès des cours principales, d'abord d'Italie, puis d'Europe en général[1]. La mission des diplomates de ces premiers temps était plutôt de surveiller la politique de l'Etat vers lequel ils avaient été envoyés, de servir pour ainsi dire d'espions politiques, que de faire office d'intermédiaires constants entre les deux états. Les communications étaient encore peu développées, mais elles se développèrent constamment.

Les rapports commerciaux, les relations diplomatiques de plus en plus régulières posent des problèmes spéciaux. La nouvelle science du droit des gens les étudie; mais il y a avant tout un phénomène qui absorbe l'attention des publicistes: c'est la guerre internationale. D'abord les critères de la légitimité de la guerre, puis toutes les questions de droit que soulève la conduite de la guerre. Existe-t-il un droit de la guerre? Où faut-il chercher les principes et les règles de ce droit?

Le sentiment d'une communauté des intérêts est encore faible — cette constatation ne doit pas nous surprendre. Cependant, il y a quelques problèmes d'ordre universel qui préoccupent déjà les esprits. «Des tentatives furent faites pour frapper à mort la piraterie qui

[1] Voir NYS, Origines du Droit international (Bruxelles-Paris, 1894), pp. 295—366; DE MAULDE-LA-CLAVIÈRE, La diplomatie du temps de Machiavel, I—III. Paris, 1892—93.

désolait les mers; la grandeur du but faisait alors oublier les préjugés religieux, et à l'occasion il y avait communauté d'action des villes italiennes et des sultanats musulmans d'Afrique»[2]. — Un autre problème, également d'ordre universel, fut la question de l'existence d'un *Droit maritime*. Les principales villes italiennes reconnurent les règles du *Consolato del Mare*, adoptées par Venise en 1255, et ce code obtint une pleine autorité pour la Méditerranée[3]. Dans le même ordre d'idées il faut mentionner les discussions sur la *Liberté des mers*, question encore débattue avec passion de nos jours, quoique le débat ait actuellement changé de terrain. Le principe de la liberté de la haute mer est maintenant reconnu par tous les publicistes, et même par les états; la discussion de nos jours tourne sur les applications du principe, notamment par rapport au droit de la guerre navale. Au XVIIe siècle le débat s'engage sur le principe même: les états ont-ils le droit d'interdire même le commerce et la navigation dans les parties de la haute mer qui baignent leurs côtes, et même dans d'autres parties de l'Océan? La question est traitée dans des livres fameux, et la discussion se continue jusqu'au XVIIIe siècle[4], mais jamais la suggestion n'est faite de la discuter par voie internationale, entre les états eux-mêmes. La conception d'une communauté internationale est encore trop peu développée; là où elle existe, elle est plutôt un legs du Moyen-Age[5] qu'une idée originale, conçue sur la base d'une observation directe des relations des états et de leurs intérêts véritables.

Et cependant l'époque connaît déjà des congrès presque européens; nous les voyons se réunir avec de longs intervalles; ils ont tous pour but la pacification d'un conflit plus ou moins général. Ainsi, en 1435, le congrès d'Arras, le «grand parlement pour la paix

---

[2] Nys, Le Droit international, (2e éd., Bruxelles, 1912), I, p. 14.

[3] Hill, History of Diplomacy, I, pp. 362—3.

[4] Voir un aperçu instructif, avec des références, dans Bonfils, Manuel de Droit international public (5e éd. par Fauchille, Paris 1908), pp. 348—50.

[5] Cp. J. N. Figgis, From Gerson to Grotius (Cambridge, 1907), p. 131.

de la France», qui en réalité mit fin à la guerre de Cent Ans, réunit un grand nombre d'envoyés d'autres princes que ceux directement engagés dans la guerre[6]. Mais une politique européenne proprement dite ne se dégagea pas de ces congrès, précurseurs des réunions plus importantes du XVIe et du XVIIe siècle.

Il faut bien le dire: un sentiment commun, une mentalité internationale n'existaient pas; c'est la conclusion à laquelle nous revenons toujours, lorsqu'il s'agit de caractériser l'état d'esprit en Europe au début des temps modernes. Même le principe de l'*Equilibre européen*, héritage de la politique italienne du XVe et XVIe siècle, n'est pas au fond l'expression d'une conviction de l'unité de l'Europe. Le principe n'est qu'une combinaison toute empirique, dictée par l'instinct de conservation des états individuels, qui voient dans une souveraineté absolue, une indépendance sauvage, leur palladium intangible: il s'agit de trouver dans l'union des faibles une garantie contre les ambitions des forts. Mais il n'y a pas question d'organiser l'union de tous et de trouver ainsi, par la fédération universelle, la sécurité de tout le monde.

Au fond il n'y a dans la politique de l'équilibre aucun principe réel: ce jeu de bascule et de *combinazioni* est un expédient afin de parer au danger le plus proche: le «principe» de l'équilibre, qui au XVIe siècle s'était surtout tourné contre l'Espagne, devait depuis 1648 jusqu'en 1815 servir de garantie contre les ambitions françaises. Comme toujours, cependant, une théorie sort des faits, et dans de nombreux traités politiques on voit discuter le principe de l'Equilibre comme s'il s'agissait vraiment d'une idée positive et constructive. Les quatre siècles troublés qu'a vécus l'Europe sous l'égide de cette théorie prouvent qu'elle ne contient pas de base solide pour une vie commune et assurée des Etats. L'équilibre ne devient jamais stable; plus ambitieux sont les échafaudages construits sur semblable fondement, et plus formidables sont les catastrophes provoquées

---

[6] Nys, Dr. int. I, 14; Hill, Hist. of Dipl, II, 70—71.

par les écroulements. Le cataclysme mondial de 1914 ne fut au fond que le résultat logique de la politique d'Equilibre.

Ce n'est pas sur cette théorie qu'une science de *Droit international* aurait pu être basée. Le principe de l'Equilibre n'est pas un principe de Droit; il est exclusivement un principe d'action, de pratique, de diplomatie.

En effet, où trouver dans le monde international anarchique, dans lequel vivaient les états et les nations, la base solide pour des rapports *juridiques* entre ces états?

L'idée de l'unité chrétienne pouvait avoir une certaine importance pour les auteurs catholiques, et nous allons voir qu'il en est ainsi, tant de FRANCISCUS A VICTORIA que de SUAREZ. Mais les protestants? A leurs yeux le grand résultat de la Réforme comme de la Renaissance était justement, d'une part, la disparition de la domination religieuse de Rome, la fin des prétentions du Pape à une autorité universelle; d'autre part, la laïcisation complète de l'Etat et toutes les manifestations de sa vie. Pour eux ce fut un besoin impérieux de trouver, en dehors de la religion, un principe organique d'après lequel l'anarchie internationale pût être, sinon complètement écartée, au moins reléguée dans certaines limites.

C'est ce principe qui est fourni par la théorie de l'existence d'un *droit naturel*, revêtu d'une autorité absolue devant laquelle tous les hommes, y compris les princes et les Etats souverains, devaient s'incliner. Où les auteurs trouvaient-ils les principes de ce «droit naturel»? Comme l'a dit le philosophe HØFFDING[7], «le droit naturel — — — est une expression mythologique de l'image idéale qu'on se forme de la constitution et du développement de la société». C'est l'âge qui crée l'autorité, surtout à une époque qui était encore sous l'influence des humanistes; le «droit naturel» était tellement vénérable qu'il n'appartenait plus au domaine de l'histoire proprement dite.

---

[7] Den nyere filosofis historie (Kbh. 1894), I, 47.

Nous n'essayerons pas de suivre ici le rôle important qu'a joué la fiction d'un droit naturel pour le développement des théories constitutionnelles à l'intérieur des états. Pour grand qu'ait été ce rôle, il est permis de croire que la fiction a été encore plus importante pour la constitution d'une science de droit international, et ainsi indirectement pour l'évolution d'un corps de doctrines sur les droits et les obligations des états entre eux.

C'est là l'exploit historique de HUGO GROTIUS, et il n'est pas facile à concevoir comment, sans l'appui fourni par cette fiction plus ou moins mythologique, Grotius aurait pu orienter la nouvelle science vers une autonomie parmi les autres branches de la science juridique. Dans le domaine international, qui, par le fait de l'évolution historique, paraissait subir à tous égards la domination du principe de la force pure, il a posé la supériorité des principes moraux, non pas par un raisonnement exclusivement théologique, mais sur la base de développements laïques et même utilitaires. Les actes diplomatiques avaient conçu les états comme n'ayant les uns à l'égard des autres que des *droits;* la science de Droit international, et en premier lieu GROTIUS, constate que ces droits ont des corollaires nécessaires dans des *obligations*, et les auteurs conçoivent ainsi, encore imparfaitement, et avec des données très insuffisantes, l'existence de cette Société des Etats que l'on aurait crue définitivement niée.

C'est avant tout le développement de cette conception que nous tâcherons de suivre chez les *Fondateurs du Droit international*, et puisque l'idée est examinée par eux surtout par rapport aux conflits armés entre les nations, il sera naturel d'étudier en même temps leurs théories sur la légitimité de la guerre.

§ 2. – LES INITIATEURS THÉOLOGIENS: FRANCISCUS A VICTORIA – FRANCISCUS SUAREZ

Deux auteurs représentent la première étape de l'évolution de la science de Droit international vers l'autonomie. Ce sont deux canonistes versés dans la théologie des pères de l'église et des scolastiques. Ils envisagent encore les problèmes du droit sous l'angle du Moyen-Age; mais, doués tous les deux d'un esprit pénétrant et parfois très réaliste, ils insistent sur le caractère spécial du Droit des gens et des problèmes qu'il soulève. C'est ainsi qu'ils créent, dans cette branche de la science, la transition entre le Moyen-Age propre et les temps modernes.

Franciscus a Victoria[1], ainsi appelé d'après son lieu de naissance, la petite ville basque de Vittoria, naquit en 1480, et entra dans l'ordre des Dominicains. Pendant de longues années il professa la théologie à l'université de Salamanque, où il réunit autour de sa chaire des foules d'élèves et d'auditeurs. Il fut en outre consulté par les princes contemporains sur les cas de conscience qui les intéressaient.

Ce dernier fait est à retenir; car on a toujours l'impression, en lisant Franciscus a Victoria, d'écouter un confesseur discutant avec ses pénitents les problèmes moraux ou religieux qui lui sont soumis. Franciscus a Victoria mourut en 1546. Il fut donc le contemporain des grandes découvertes géographiques, des guerres d'Italie, de la Réforme: il vit naître une Europe nouvelle, dominée par la soif de la liberté, de l'indépendance, en un mot pénétrée de l'esprit de la Renaissance. Franciscus insiste sur l'idéal du Moyen-Age, sur les obligations morales, sur l'unité du genre humain, sur la solidarité internationale.

---

[1] Pour cet auteur et les autres, qui suivent, cp. le recueil de monographies, publié sous le titre «*Fondateurs du Droit international*», avec une préface de M. Pillet (Paris, 1904). En outre Nys, *Origines du Droit international*; et *Le Droit international*, I.

Franciscus a laissé plusieurs ouvrages, tous publiés après sa mort. Le seul qui nous intéresse est les *Relectiones*, recueil de cours universitaires sur la théologie, revus après coup par l'auteur[2], peut-être sur la base des notes des auditeurs; au moins le style pourrait le faire supposer. La langue est claire et précise; mais l'exposition est avant tout celle d'un maître parlant à ces élèves: les arguments, les divisions et subdivisions sont souvent numérotées, comme on le fait à la hâte, lorsque le temps presse, et qu'on n'a pas à se soucier de la beauté du style.

Aucune des *Relectiones* ne traite expressément du Droit international. Ce n'est qu'incidemment que Franciscus est amené à en discuter les problèmes. Puisqu'il expose les cas de conscience, c'est des questions concrètes et pratiques qu'il s'occupe surtout, celles qui puissent intéresser les futurs confesseurs des princes ou des particuliers. Néanmoins il ne néglige pas les aspects généraux des problèmes.

Ainsi, dans une de ses *Relectiones*[3], il est amené à exposer ses vues sur le problème de l'organisation internationale en général. Il est franchement unitaire: «Le meilleur règne est celui qui est exercé par une seule personne, comme si tout le monde était gouverné par un prince et maître très sage.»[4] Et il n'hésite jamais, pas même devant les déductions les plus hardies: «Comme la plus grande partie d'un Etat peut constituer un roi sur l'Etat tout entier, même contre la volonté des autres; ainsi la majorité des chrétiens, même si les autres s'y opposent, peut de plein droit créer un Monarque, à qui tous les princes et les provinces seront tenus de prêter obéis-

---

[2] Il en existe plusieurs éditions (Voir *Fondateurs*, p. 2). Je cite une édition de Venise de 1626: *Relectiones Theologicae tredecim*, in 8°, qui ne se trouve pas sur cette liste. — Dernièrement l'Carnegie Institution a publié une édition spéciale des parties des *Relectiones*, qui intéressent le Droit international: *De Indis et de Jure Belli*, ed. by E. Nys, Washington, 1917.

[3] Relectio III. De potestate civile. (Ed. Venetiis 1626), p. 99—122.

[4] Optimum regnum est unius, sicut totus orbis ab uno principe et domino sapientissimo gubernatur. (p. 111).

sance — — — Car toute l'Eglise est pour ainsi dire une République et un corps, selon la parole de l'apôtre: *Nous sommes tous un corps.*»[5] — On le voit, c'est l'idéal du Moyen-Age qui est celui de Franciscus a Victoria aussi: l'unité du monde, dont avait rêvé Dante. La conséquence en est que toute guerre, au fond, devient une guerre civile:

«Nulle guerre n'est légitime, s'il est évident qu'elle est menée au détriment de la République, plutôt qu'à son profit et avantage, quel que soit le nombre d'arguments par lesquels elle est appuyée — — — Et puisque un Etat n'est qu'une partie du monde entier, puisque, encore davantage, une province chrétienne n'est qu'une partie de toute la République, j'estime que même si une guerre est utile à une province ou à un Etat, mais que d'autre part elle est au détriment du monde ou de la Chrétienté, alors la guerre est par cela même injuste. Si par exemple une guerre de l'Espagne contre la France était entreprise pour des motifs justes, et qu'elle fût sous d'autres rapports utile au royaume d'Espagne, mais que, toutefois, elle fût menée avec un préjudice plus grand et aux risques de la Chrétienté (si par exemple les Turcs occupent, sur ces entrefaites, les provinces des Chrétiens) alors il faudrait s'abstenir de telle guerre.»[6]

Nous rencontrons ici encore les conceptions du Moyen-Age:

---

[5] Sicut major pars Reipublicae regem supra totam Rempublicam constituere potest, aliis invitis: ita pars major Christianorum, reliquis etiam renitentibus, Monarcham unum creare jure potest, cui omnes principes, et provinciae parere teneantur — — — Nam tota Ecclesia est quodammodo une Respublica, et unum corpus, juxta illud Apostoli, *Omnes unum corpus sumus.* (pp. 112—13).

[6] Nullum bellum est justum si constat geri maiori malo Reipublicae quam bono et utilitate, quantumvis aliunde suppetant tituli, et rationes ad bellum justum — — — Imo cum una Respublica sit pars totius orbis, et maxime Christiana provincia pars totius Reipublicae, si bellum utile sit uni provinciae aut Reipublicae, cum damno orbis aut Christianitatis, puto eo ipso bellum esse injustum. Ut si bellum Hispaniarum esset adversus Gallos, alias ex causis justis susceptum, et alioquin regno Hispaniarum utile, tamen cum majori malo, et jactura geritur Christianitatis (puta Turcae occupant interim provincias Christianorum) cessandum esset a tali bello. (p. 112).

Franciscus envisage en première ligne la société chrétienne dont l'unité est faite par la religion; c'est ce que nous pouvons constater par la référence faite au danger turc, qui menace continuellement la chrétienté.

Toutefois, Franciscus ne s'arrête pas là. D'une part il voit bien que la société internationale dépasse les limites de la Chrétienté; elle embrasse encore d'autres peuples, qui ne sont pas encore christianisés. D'autre part, cette société n'est pas pour lui une société unitaire; elle n'est pas composée exclusivement de personnes individuelles; elle est composée en même temps d'états. J'ai hâte d'ajouter, cependant, que ces idées ne sont encore qu'imparfaitement ébauchées, et surtout que ce n'est, pour ainsi dire, qu'incidemment que notre auteur est amené à les émettre.

C'est en discutant les rapports des chrétiens, et notamment des Espagnols avec les «Indes» (ɔ: l'Amérique) que Franciscus développe ses idées sur le Droit international; il est en même temps amené à une discussion plus approfondie de la légitimité de la guerre.

Deux des «*Relectiones*» s'intitulent *De Indis*, le dernier avec le sous-titre «*Sive de jure belli Hispanorum in barbaros.*» — La troisième section de la *Relectio V* parle «*De titulis legitimis, quibus barbari potuerint venire in ditionem Hispanorum.*»[7]

Le premier titre auquel il est fait allusion est celui d'une «société et communication naturelle», et puisque Franciscus prouve ce titre par le *jus gentium*, il est amené à en donner une définition. Il cite les *Institutes*, mais modifie le texte latin: *Quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit, vocatur ius gentium*, «Ce que la raison naturelle a constitué entre toutes les nations, s'appelle droit des gens». Il substitue au mot *homines*, que porte le texte des *Institutes*, le mot *gentes*[8],

---

[7] Ed. Venetiis 1626, p. 205—20.

[8] Cp. J. Barthélemy, dans *Fondateurs*, p. 7. — Voici la définition des *Institutes*: «— — — quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur, vocaturque jus gentium.» (Gaii Inst., I. 1.)

et par cette modification il accentue le fait, important entre tous, que le Droit des gens — ou Droit international, comme nous disons depuis Bentham — étudie les rapports entre *Etats*, sociétés constituées et organisées, et non pas seulement ceux des individus. Franciscus entrevoit cette *Société des Nations*, dont son successeur Suarez donnera au siècle suivant une définition célèbre.

On a voulu faire dériver de cette définition de Franciscus a Victoria une conception toute moderne chez lui de «l'interdépendance des états»[9]. Inutile de dire que cette expression ne se trouve pas chez lui; pourtant on a cru pouvoir au moins constater l'existence de l'idée. Nous avons vu que sa conception de la guerre entre chrétiens insiste tout particulièrement sur leur solidarité, ce qui n'est qu'un autre mot pour leur interdépendance. Néanmoins ce serait un peu forcer la portée des mots de Franciscus que de dire qu'il parle de l'interdépendance ou de la solidarité des *nations* et des *états*. C'est plutôt une solidarité des *êtres humains* qu'il envisage. Il est encore trop imbu des conceptions du Moyen-Age pour voir avec suffisamment de clarté les nations comme les éléments constitutifs de la société internationale. Sa définition, dont il vient d'être parlé, pourrait le faire croire; mais nous allons constater que dans ses développements ultérieurs il n'insiste pas sur ce point de vue. Bien qu'il ait été le premier à rapprocher les mots *inter gentes* du mot *jus*, il n'a pas parlé expressément d'un *jus inter gentes*[10], et il n'a pas approfondi toutes les conséquences qui en découlent.

A un autre point de vue, cependant, Franciscus s'élève à une hauteur de vues, de beaucoup supérieure à celle du Moyen-Age : il n'a pas fait coïncider les limites du Droit des gens avec celles de la

---

[9] J. Barthélemy, l. c. «Tandis que la plupart des auteurs mettent à la base de leurs systèmes le principe de l'*indépendance* des Etats, Vitoria insiste au contraire sur leur *interdépendance* — — —».

[10] Il est donc inexact de dire comme le fait Barthélemy, l. c., que «c'est chez Vitoria que l'on trouve pour la première fois le terme de *jus inter gentes*.» — C'est chez Zouch (1590—1660) que cette formule apparait pour la première fois.

Chrétienté. Les titres des «barbares» sur leurs pays sont tout aussi légitimes que ceux des chrétiens sur les leurs, et Franciscus repousse avec énergie tous les arguments avancés en faveur d'une domination des chrétiens sur les barbares qu'on avait voulu tirer des bulles pontificales[11]. Ce dominicain est presque révolutionnaire, en tout cas franchement anti-papal: «Papa non est dominus civilis aut temporalis totius orbis loquendo proprie de dominio et potestate civili — — — Papa nullam postestatem temporalem habet in barbaros istos neque in alios infideles.»[12] Franciscus place les princes et les états «barbares», au point de vue du droit, sur le même niveau que les princes et les états chrétiens; ainsi il a préparé l'évolution moderne par laquelle ont été introduits la Turquie et le Japon, bien qu'au commencement avec certaines restrictions, dans l'enceinte du Droit international.

Il est intéressant de noter que sous ce rapport Franciscus discute un problème qui actuellement se trouve au premier rang des préoccupations des internationalistes. Je veux parler de ce qu'on pourrait appeler le problème des *peuples mineurs*[13].

Franciscus fait observer que beaucoup considèrent les Indiens comme incapables de se gouverner eux-mêmes et de développer une civilisation; d'où ils tirent argument en faveur d'une domination espagnole. Franciscus ne se prononce pas; il ne fait que noter les arguments, tout en admettant que «certainement ceci pourrait être fondé sur les préceptes de la charité, puisqu'ils sont nos prochains, et que nous sommes tenus de leur faire du bien. Ceci soit dit sans emphase, et notamment avec cette limitation que semblable mesure doit être prise pour leur bien et utilité, et non seulement au profit

---

[11] Notamment celle d'Alexandre VI, du 4 mai 1493, qui divisa l'empire des contrées nouvellement découvertes, entre l'Espagne et le Portugal. — Cp. NYS, Rev Dr. int., Bruxelles 1895, XXVII, pp. 474 ss.

[12] Ed. Venetiis 1626, p. 189, 192.

[13] «The Backward Nations». Voir une discussion à ce sujet dans «The Independent» (New York) en 1913. Voir aussi W. T. STEAD sur l'éthique de l'impérialisme.

des Espagnols.»[14] — On dirait un «impérialisme éclairé». Il est superflu de faire observer que l'idée ne lui vient pas de constituer ce qu'on a voulu appeler la tutelle des peuples mineurs par voie internationale, idée qui appartient au XXe siècle, et qui n'est encore que très imparfaitement développée.

Une analyse sommaire de la discussion chez Franciscus des «Titres légitimes d'après lesquels les barbares ont pu venir sous l'empire des Espagnols», nous permettra de former une idée des conceptions de notre auteur sur le caractère des relations internationales. Nous avons vu déjà que le premier titre allégué est celui d'une «société et communication naturelle». Cet argument fondamental est présenté sous plusieurs formes variées: l'unité initiale du genre humain; l'amour mutuel entre les hommes, qui est un précepte du droit de la nature, non moins que de la religion[15]; les besoins réciproques, qui sont satisfaits par le commerce et les échanges internationaux.

Ces droits primordiaux, entre eux le commerce avec d'autres nations, même les nations barbares, sont à tel point bien fondés que si les barbares s'y opposent les armes aux mains, les Espagnols ont le droit de se défendre «servato moderamine inculpatae tutelae»; mais d'autre part ils ne doivent pas, après la victoire, tuer leurs adversaires, ni ravager leur pays: il y a légitime défense de part et d'autre[16]; car il n'est que trop naturel que les Indiens «natura meticulosi et alias stolidi et stulti», regardent les Espagnols avec méfiance et avec de graves soupçons.

[14] Et certe hoc posset fundari in praecepto charitatis, cum illi sunt proximi nostri et teneamur bona illorum curare. Et hoc (ut dixi) sit sine assertione propositum, et etiam cum illa limitatione, ut fieret propter bona et utilitatem eorum, et non tantum ad quaestum Hispanorum. (p. 219).

[15] Contra ius naturale est ut homo hominem sine aliqua caussa averseretur. *Non enim homini homo lupus est*, ut ait Ovidius, *sed homo*. (p. 210).

[16] Et ideo debent Hispani se tueri: sed quantum fieri poterit cum minimo detrimento illorum, quia est bellum duntaxat defensivum. Nec est inconveniens quod cum ex una parte est jus, et ex altera ignorantia invincibilis, quod sit bellum justum ex utraque parte. (p. 212).

Franciscus n'indique pas d'autre solution à cette difficulté que celle des armes. Une nation quelconque aurait donc le droit de demander l'accès au commerce d'un autre pays, même par la force; un droit international, comme celui de faire le commerce par tout le monde, peut être revendiqué par la guerre. Les principes fondamentaux du droit des gens ont été institués par un consentement universel, et aucune nation n'a le droit de se soustraire ultérieurement à l'obligation absolue qui découle de ce consentement[17]. Le cas échéant la majorité, ou le plus fort, a le droit d'imposer ces règles. Toute guerre faite dans semblable but est légitime.

Nous pouvons déjà constater ici la notion de l'existence d'un *droit de nature*, dont les principes représentent les conceptions les plus élevées de la moralité et du droit. Cette idée jouera le plus grand rôle dans l'évolution de la nouvelle science.

Il va sans dire que la légitimité de la guerre intéresse Franciscus au plus haut degré: c'est un cas de conscience on ne peut plus grave. Il le discute dans la *Relectio posterior*, «*De Indis, sive de jure belli Hispanorum in barbaros.*»[18]

Il dit lui-même que sa discussion est de caractère sommaire, et qu'il va traiter quatre questions principales, savoir: 1°. S'il est permis aux Chrétiens de faire la guerre; 2°. Qui a le droit de faire ou de déclarer la guerre; 3°. Quelles peuvent et doivent être les causes d'une guerre juste; 4°. Qu'est ce qui est permis, et jusqu'à quel point, contre les ennemis dans une guerre juste (en d'autres mots, le droit de la guerre).

---

[17] A principio orbis (cum omnia essent communia) licebat unicuique in quamque regionem vellet, intendere et peregrinari. Non autem videtur hoc demptum per rerum divisionem; nunquam enim fuit intentio gentium per illam divisionem tollere hominum invicem communicationem et certe temporibus Noe fuisset inhumanum. (p. 208). — Ou comme s'exprime Franciscus autre part: Si enim post prima tempora creati orbis aut reparati post diluvium major pars hominum constituerit ut mare esset commune, ut bello capti essent servi, et hoc ita expediret ut hospites non exigerentur: certe hoc haberet vim etiam aliis repugnantibus. (p. 210).

[18] Ed. Venetiis, 1626, p. 221—52.

La première question n'est qu'effleurée. Franciscus suit St. Augustin: Il est permis aux chrétiens d'accomplir le service militaire et de faire la guerre; mais il admet que les paroles du Christ semblent autoriser l'opinion contraire[19]. — La défense privée est également légitime.

Tout Etat ou prince a le droit de déclarer et de faire la guerre. Dans cet ordre d'idées, Franciscus donne sa définition d'un Etat souverain. Elle n'est pas sans intérêt[20], parce que nous pouvons constater que la notion de l'Empire universel, supérieur aux autres états, n'a aucune prise sur l'intelligence de cet Espagnol. Les états sont souverains, mais ils sont liés l'un à l'autre dans une grande communauté internationale, régie par quelques principes fondamentaux découlant du droit de nature.

Franciscus passe à la discussion des critères de la légitimité d'une guerre. Il commence par écarter certaines causes fréquemment alléguées: «Causa justi belli non est diversitas religionis.» — Ainsi la guerre de religion est condamnée. Il repousse également la guerre de conquête et la guerre d'ambition. «La seule cause légitime pour faire la guerre est d'avoir souffert une injustice.»[21] Et Franciscus a soin d'ajouter que ce n'est pas une injustice quelconque qui peut légitimer la guerre; il ne suffit pas non plus que le prince croie avoir une juste cause.

«Il faut examiner avec grand soin la justice et les causes de la guerre et entendre également les arguments de l'adversaire, s'il veut

[19] Posset videri quod omnino bella sint interdicta Christianis — — — Sed relictis extraneis opinionibus, sit responsio ad quaestionem unica conclusione: Licet Christianis militare et bella gerere. (p. 226).

[20] Respublica proprie vocatur perfecta communitas — — — Est ergo perfecta Respublica aut communitas quae est per se totum, id est quae non est alterius Reipublicae pars, sed quae habet proprias leges, proprium consilium et proprios magistratus. (p. 230).

[21] Non est justa caussa belli amplificatio imperii — — — Nec est justa caussa belli aut gloria propria aut aliud commodum principis — — — Unica est et sola caussa justa inferendi bellum, injuria accepta. (p. 232).

discuter [la question controversée] en équité et en patience. Le sage doit tout essayer par les paroles plutôt que par les armes, comme dit le poëte comique, et il faut consulter des hommes intègres et sages, qui puissent parler avec liberté et sans colère, haine, ni cupidité.»[22]

Nous nous trouvons en dehors du domaine juridique; c'est le moraliste qui parle. Franciscus n'est pas arrivé à établir un critère juridique pour la légitimité d'une guerre. Il se borne à émettre à ce sujet des admonitions morales. La guerre est un mal terrible; elle frappe tant d'hommes qui, après tout, sont nos prochains, et que nous sommes tenus d'aimer comme nous-mêmes. — Si la justice d'une guerre est douteuse, il faut s'en abstenir. Et «si un sujet est convaincu de l'injustice d'une guerre, il ne lui est pas permis de faire son service militaire, même sur la commande du prince.»[23] Dans ce cas de conscience il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes.

L'opinion émise par Franciscus sur les problèmes du droit de la guerre ne nous intéresse que par rapport au principe toujours maintenu par lui, que puisque la guerre ne peut se faire que pour obtenir satisfaction pour une violation du droit, le prince qui fait une juste guerre doit se considérer comme un justicier au service de l'idée du droit[24]. Cette idée doit dominer la méthode même de la guerre; elle doit surtout inspirer la conclusion de la Paix. La victoire étant obtenue et la guerre terminée, il faut en profiter avec modération et avec une modestie chrétienne, et le vainqueur doit se

---

[22] Oportet ad bellum justum magna diligentia examinare justitiam, et caussas belli, et audire etiam rationes adversariorum, si velint ex aequo et bono disceptare. *Omnia enim sapienti* (ut ait Comicus) *verbis prius experiri oportet quam armis*, et oportet consulere probos et sapientes viros, et qui cum libertate et sine ira, aut odio, et cupiditate loquantur. (p. 235).

[23] Si subdito constat de injustitia belli, non licet militare, etiam ad Imperium principis. (p. 235).

[24] Conflato jam ex justis caussis bello, oportet illud gerere non ad perniciem gentis, contra quam bellandum est, sed ad consequutionem juris sui, et defensionem patriae et Reipublicae suae et ut illo bello pax aliquando et securitas consequatur. (Secundus canon) (p. 251).

considérer comme étant juge entre deux états, l'un qui a été lésé, l'autre qui a commis l'injustice; non pas comme accusateur, mais comme juge, il doit prononcer une sentence par laquelle l'Etat lésé puisse obtenir satisfaction.»[25]

Le sentiment est beau, les paroles sont élevées. Il ne faut que regretter que l'histoire ne nous offre guère d'exemple qu'un Etat ou un prince victorieux ait pu se placer à la hauteur de ces vues. La tentation est trop grande; et d'autre part la confusion des deux fonctions, celle d'accusateur et celle de juge, est contre toute justice et subversive du droit lui-même. Au fond Franciscus doit croire en une sorte de jugement de Dieu par la guerre; car il n'imagine pas même le cas d'une victoire pour la partie qui a violé le droit.

En résumé, Franciscus a Victoria a surtout servi l'évolution du droit international par sa conception très nette de l'unité du monde entier, non seulement celle de la Chrétienté. Ce dominicain a ainsi poussé à la laïcisation du droit international. Il a en outre mis en relief la solidarité internationale; et bien qu'il s'aperçoive très bien du caractère de la société internationale d'être composée d'*états souverains*, il ne perd jamais de vue les exigences idéales d'humanité par lesquelles, seules, cette société peut être sauvée de l'anarchie complète et de toutes les horreurs qui en découlent. Il représente donc le courant idéaliste parmi les fondateurs du Droit international.

Franciscus Suarez continue la tradition de Franciscus a Victoria. Il convient de les étudier ensemble, bien que Suarez soit beaucoup plus jeune — il est né en 1548, deux ans après la mort de son prédécesseur — et quoiqu'il continue son enseignement plu-

[25] Parta victoria, et confecto bello, oportet moderate et cum modestia christiana victoria uti et oportet victorem existimare se judicem sedere inter duas Respublicas, alteram quae laesa est, alteram quae injuriam fecit; ut non tanquam accusator, sed tanquam judex sententiam ferat, qua satisfieri quidem possit Reipublicae laesae. (p. 252).

sieurs années après la publication du grand ouvrage de GENTILIS, «De jure belli», dont nous aurons à parler plus loin . . Suarez fut membre de la Compagnie de Jésus; certains font de lui le membre le plus illustre de cet ordre[26]. Il enseigna dans plusieurs universités espagnoles, et à Coïmbra au Portugal, de son temps réuni à l'Espagne, enfin à Rome. Sa célébrité fut donc universelle. Il mourut en 1617 et a laissé trente volumes[27], qui ont paru en plusieurs éditions.

Comme Franciscus a Victoria, Suarez est surtout théologien, ou plutôt: il est *philosophe*, et il a traité toutes sortes de problèmes du point de vue philosophique. Il a une grande indépendance d'esprit, et sa logique est pénétrante.

Il en est de lui comme de Franciscus a Victoria: il ne traite qu'incidemment le Droit. Il a écrit un gros in-folio, *Tractatus de Legibus ac de Deo Legislatore in decem libros distributus*. Ce n'est pas un traité du Droit; c'est plutôt une *philosophie* du Droit, ou comme on dirait aujourd'hui: une introduction au Droit. Quelques chapitres seulement, à la fin du 2e livre, intéressent notre sujet. En outre Suarez parle de la guerre dans son *Tractatus de Charitate (Disputatio XIII. De bello)*. C'est un traité philosophique, qui examine si la guerre peut se concilier avec la charité. Enfin un chapitre de son *Tractatus de fide* (*Disputatio XVIII*, section II, no. 8) examine un point spécial, savoir s'il est permis de recourir à la guerre pour la propagation de la foi. Suarez conclut négativement.

D'une façon générale on peut dire que si Franciscus a Victoria est le théologien-moraliste examinant avec ses élèves, les futurs con-

---

[26] NYS, Origines du Dr. int., p. 138.

[27] La dernière édition de ses *Opera omnia* parut à Paris 1856–78, gr. in 8° (Ed. Bertin). — Je n'ai eu l'occasion de lire que le «*De Legibus ac de Deo Legislatore*» dans une édition in-folio publiée à Anvers, 1614. Cette édition est assez médiocre, et le texte n'est pas sans fautes. Les autres ouvrages intéressant le droit international sont analysés dans «*Les Fondateurs du Droit international*»(article de L. ROLLAND), et quelques extraits importants en sont cités par VANDERPOL, Le Droit de guerre, d'après les Théologiens et les Canonistes du Moyen-âge, Paris et Bruxelles, 1911.

fesseurs, des cas de conscience, Suarez est le théologien-philosophe, avant tout préoccupé de mettre de l'ordre dans les conceptions générales. C'est ainsi que dans son traité sur les lois il donne des définitions du Droit des gens et de la Société internationale qui peuvent être considérées comme à peu près définitives ; dans le traité sur la charité il examine avec beaucoup de pénétration les critères de la légitimité d'une guerre.

C'est le livre II du traité *De legibus* qui traite du Droit international. Suarez définit d'abord le Droit de nature, *lex naturalis*. Après avoir discuté les différents avis, il conclut en disant : «Cela me semble être une façon de parler, et pour ma part je ne doute pas que la loi naturelle consiste à proprement parler dans le jugement réel de l'âme. J'ajoute cependant que la lumière naturelle de l'intelligence, prête spontanément à se prononcer sur ce qui doit être fait, peut être appelée la loi naturelle — — —».[28] Il ne faut pas confondre la loi naturelle avec la conscience : «— — — la loi pose la règle généralement conçue concernant ce qui doit être fait, alors que la conscience énonce le commandement pratique pour le cas particulier ; elle est plutôt une application de la loi à une action particulière.»[29]

A la fin du livre Suarez s'occupe du Droit international. Il s'agit d'abord de le distinguer du Droit de nature. Voici sa conclusion : «J'estime donc qu'il faut conclure que le droit des gens n'enseigne rien, parce que nécessaire en soi pour la morale ; d'autre part il n'interdit rien, parce qu'en soi mauvais, ni d'une manière absolue ni dans l'hypothèse de tel ou tel état de choses ; mais tout ceci appartient au droit de nature.»[30] Et il complète sa pensée dans un

---

[28] Mihi sane videtur quaestio de modo loquendi, et non dubito quin in actuali judicio mentis propriissime existat lex naturalis. Addo vero lumen naturale intellectus expeditum de se ad dictandum de agendis posse vocari naturalem legem — — — *De Legibus* (Ed. Antverpiae 1614 in fol.), p. 78.

[29] — — — lex dicit regulam generaliter constitutam circa agenda, conscientia vero dicit dictamen practicum in particulari ; unde potius est veluti applicatio legis ad particulare opus. (ibd).

[30] Concludendum igitur censeo jus gentium non praecipere aliquid tanquam

chapitre suivant: «La loi naturelle est celle qui n'est pas faite par l'opinion, mais par l'évidence naturelle, comme dit Cicéron; par conséquent toute loi qui n'est pas produite de cette manière est positive et humaine; mais tel est le droit des gens, parce qu'introduit, non pas par l'évidence, mais par la probabilité et l'opinion commune des hommes.

«Il nous reste à expliquer en quoi le droit des gens diffère du droit civil. — — — Les préceptes du droit des gens diffèrent en cela des préceptes du droit civil parce que fixés non pas par écrit, mais par les moeurs, et non pas dans un Etat ou une province, mais chez tous ou presque tous les peuples — — — Si le droit est introduit dans les moeurs de toutes les nations et les oblige toutes, alors nous croyons que c'est là le droit des gens proprement dit, qui se distingue du droit naturel parce qu'il se fonde sur les moeurs et non sur la nature, et du droit civil par origine, base et universalité, comme il vient d'être expliqué — — —

«J'ajoute cependant, afin de mieux élucider le problème, qu'on peut parler en deux sens du droit des gens: d'une part c'est le droit que tous les peuples et les nations différentes doivent observer entre eux; d'autre part c'est le droit que chaque Etat ou royaume observe dans son propre sein, mais qui, à cause de la similitude et de la conformité, s'appelle droit des gens — — —»[81]

---

ex se necessarium ad honestatem, nec prohibere aliquid quod per se, et intrinsece malum est, vel absolute vel supposito tali statu et conditione rerum; sed haec omnia pertinere ad ius naturale (p. 124). — Le texte porte à la deuxième ligne: «non praecipere *re* aliquid — — —»; *re* doit être une faute d'impression, par répétition du dernier syllabe de *praecipere*.

[81] — — — lex naturalis est quam non opinio genuit, sed naturalis evidentia, ut Cicero dixit; ergo omnis lex quae non hoc modo generatur, positiva est et humana; tale autem est jus gentium quia non per evidentiam, sed probabilitatem et communem aestimationem hominum introducitur — — —

Nunc autem superest explicandum, in quo differat jus gentium a civili; — — — praecepta juris gentium in hoc differunt a praeceptis juris civilis, quia non scripto, sed moribus non unius vel alterius civitatis aut provinciae, sed omnium vel fere omnium nationum constant — — — Si vero introductum sit moribus om-

On voit que c'est le fond commun du droit national des différents états que vise Suarez par cette deuxième définition. Il n'aurait peut-être pas même soulevé la question si, avec Franciscus a Victoria, il avait employé les mots *inter gentes.* Cependant, c'est à la première branche du droit qu'il attribue spécialement le nom du droit des gens[32], et il cite parmi les sujets qui en forment la matière : les droits des agents diplomatiques, le droit de la guerre, les servitudes internationales, les alliances et traités de paix.

C'est ici que se place la fameuse définition de la société internationale, par laquelle Suarez veut prouver l'importance et la haute mission du droit des gens, d'après sa conception. Elle est fréquemment citée, il est vrai. Mais il serait inadmissible de ne pas l'insérer ici. Elle est peut-être l'expression la plus élevée de la conception internationaliste de l'unité fondamentale du genre humain, unité qui n'en devient que plus riche, mieux assise et fortifiée par la diversité des nations et des états.

«Mais la raison d'être de cette branche [du ?] droit, dit Suarez, c'est que le genre humain, quoique partagé en peuples et en royaumes divers, n'en a pas moins une unité non seulement spécifique (ɔ: antropologique), mais aussi pour ainsi dire politique et morale. Cette unité est indiquée par le précepte naturel de l'amour mutuel et de la miséricorde, précepte qui s'étend à tous, même aux étrangers, de quelque condition qu'ils soient. C'est pourquoi tout Etat souverain, république ou royaume, quoique complet en soi et

---

nium gentium, et omnes obliget. hoc credimus esse jus gentium proprium, quod et differt a naturali quia non naturae, sed moribus innititur, et a civili etiam distinguitur in o igine, fundamento et universalitate, modo explicato. — — —

Addo vero ad majorem declarationem duobus modis — — — dici aliquid de jure gentium, uno modo quia est jus quod omnes populi, et gentes variae inter se servare debent, alio modo quia est jus quod singulae civitates vel regna intra se observant, per similitudinem autem et convenientiam jus gentium appellatur. (l. c., pp. 128—29).

[32] Prior modus videtur mihi propriissime continere jus gentium (ibd.)

fermement assis, est néanmoins en même temps d'une certaine manière membre de ce grand univers, en tant qu'il regarde le genre humain. Jamais aucun Etat ne peut se suffire au point de n'avoir besoin d'aucun appui, d'association, et de rapports mutuels, tantôt pour son bien-être et dans un but d'utilité, tantôt à cause d'une nécessité et d'un besoin moral, comme il ressort de l'expérience même. Il faut donc aux états un droit qui les dirige et les gouverne, dans ce genre de communication et de société. Sans doute à ce point de vue la raison naturelle fait beaucoup; mais elle ne suffit pas à tous les égards; et ainsi des droits spéciaux ont pu s'introduire par la coutume des mêmes nations. Car tout comme dans un Etat, ou dans une province, la coutume introduit le droit, ainsi le droit des gens a pu s'introduire par les moeurs dans tout le genre humain.»[33]

On a dit que cette définition est «presque parfaite».[34] Pour un

[33] Ratio autem hujus partis et(?) juris est, quia humanum genus quantumvis in varios populos et regna divisum, semper habet aliquam unitatem non solum specificam, sed etiam quasi politicam et moralem, quam indicat naturale praeceptum mutui amoris et misericordiae, quod ad omnes extenditur, etiam extraneos et cuiuscumque rationis. Quapropter licet unaquaeque civitas perfecta, respublica aut regnum, sit in se communitas perfecta, et suis membris constans, nihilominus quaelibet illarum est etiam membrum aliquo modo huius universi, prout ad genus humanum spectat, nunquam enim illae communitates adeo sunt sibi sufficientes sigillatim quin indigeant aliquo mutuo juvamine et societate ac communicatione, interdum ad melius esse, majoremque utilitatem; interdum vero ob moralem necessitatem, et indigentiam, ut ex ipso usu constat. Hac ergo ratione indigent aliquo jure quo dirigantur et recte ordinentur in hoc genere communicationis et societatis. Et quamvis magna ex parte hoc fiat per rationem naturalem; non tamen sufficienter, et immediate quoad omnia; ideoque aliqua specialia jura potuerunt usu earundem gentium introduci. Nam sicut in una civitate, vel provincia consuetudo introducit jus, ita in universo humano genere, potuerunt jura gentium moribus introduci. (l. c., p. 129).

Dans la traduction française j'ai suivi Nys, Origines du Dr. int., p. 11–12, toutefois avec certaines exceptions. Ainsi Nys lit (en latin) *cujuscunque nationis* et traduit: «de quelque nation qu'ils soient». Les deux textes latins que j'ai vus (Antv. 1614 et Rolland, Fondateurs etc. p. 101) portent *rationis*, ce qui est certainement correct; *nationis* aurait constitué un pléonasme. — A d'autres endroits la traduction de Nys est assez libre.

[34] Rolland, Fondateurs, l. c., p. 101.

internationaliste moderne, il n'y aurait que deux observations à faire. D'une part Suarez néglige tout-à-fait les traités internationaux comme sources et base du droit des gens. Il aurait pu répondre qu'il les comprend comme une partie des «coutumes» dont il parle expressément; il faut dire néanmoins que ces conventions sont si importantes, non seulement pour le droit particulier existant entre deux états, mais aussi pour les principes généraux du droit qu'il ne faudrait pas les passer sous silence. C'est que Suarez n'est pas historien, nous allons voir tout-à-l'heure qu'il ignore, par rapport aux conflits internationaux, des faits historiques importants. Il est philosophe spéculateur.

D'autre part un internationaliste moderne, en parlant de l'interdépendance des nations et des états — à vrai dire Suarez la met en lumière beaucoup plus clairement que ne l'avait fait Franciscus a Victoria; son expression *muutum juvamen* est l'équivalent exact du mot moderne *interdépendance* — n'aurait pas seulement insisté sur le besoin d'appui et d'association des nations. Il n'aurait pas parlé seulement de leurs *indigences;* il aurait surtout insisté sur la richesse de vie, matérielle, intellectuelle, artistique, et morale, qui est créée par la diversité des peuples comme des individus.

Mais il paraît mesquin de critiquer une formule aussi admirable que celle de Suarez. Beaucoup serait déjà gagné, si tous les peuples, si tous leurs chefs, avaient été pénétrés de l'esprit de large internationalisme qui inspire les paroles de ce philosophe.

Nous passons à la discussion chez Suarez du problème de la guerre. Il le discute dans son *Tractatus de Charitate.* Notons d'abord que pour lui il ne s'agit que de la guerre extérieure, menée entre deux princes ou deux républiques[35].

En admet-il la légitimité?

Pour Suarez la nécessité de la guerre entre nations découle lo-

[35] Pugna exterior quae exteriori paci repugnat, tunc proprie bellum dicitur, quando est inter duos principes, vel duas respublicas. (*De Char.* XIII, Proëmium. Cité par Rolland, Fondateurs, p. 105).

giquement du défaut d'organisation de la société des nations. Il parle déjà de ce problème dans son traité *De Legibus*, en discutant la question de savoir si le droit de la guerre est compris dans le droit des gens. Voici comment il se prononce: «Je pense de même du droit de guerre pour autant qu'il est fondé sur le pouvoir possédé par une république ou une monarchie de punir ou de venger ou de rétablir une injustice soufferte d'une autre; ce problème appartient avec raison au droit des gens. Car selon la seule raison naturelle il n'était pas nécessaire que ce pouvoir fût attribué à l'Etat offensé; les hommes auraient pu instituer un autre genre de rétribution, ou bien confier cette puissance à quelque prince tiers qui agirait comme arbitre avec pouvoir coactif. Mais comme la méthode qui est suivie actuellement, est plus facile et plus conforme à la nature, elle a été introduite dans les moeurs et ainsi elle est juste, de sorte qu'on ne peut en droit lui résister.»[86]

Le raisonnement de Suarez paraît stupéfiant à notre époque: la tradition seule suffirait pour rendre légitime la guerre entre nations! Des passages que nous allons extraire du traité sur la charité nous permettront de constater qu'il a approfondi le problème plus qu'il ne le paraît: c'est l'absence d'un pouvoir supranational qui rend légitime le recours à la guerre. Pour Suarez comme pour Franciscus a Victoria le prince qui est en «juste guerre», est le représentant de la justice même, il exécute les arrêts définitifs et irrévocables de Dieu. Voici comment il développe sa manière de voir:

---

[86] Idem censeo de jure belli quatenus fundatur in potestate quam una respublica vel monarchia suprema habet ad puniendam, vel vindicandam, aut reparandam injuriam sibi ab altera illatam, videtur proprie esse de jure gentium. Nam ex vi solius rationis naturalis non erat necessarium, ut haec potestas esset in republica offensa; potuissent enim homines instituere alium modum vindictae, vel committere illam potestatem alicui tertio Principi et quasi arbitro cum potestate coactiva, tamen quia hic modus qui nunc servatur, facilior est, magisque naturae consentaneus, usu introductus est, et ita justus, ut non possit illi jure resisti. (De Leg., ed. cit., p. 129). — Le texte latin porte *magnisque naturae consentaneus,* faute d'impression pour *magisque.*

«C'est aussi une juste cause de guerre que de faire subir un juste châtiment à celui qui a violé le droit, s'il refuse, sans la guerre, de faire la réparation qui est due — — — La raison en est que dans un Etat, pour conserver la paix, il faut une puissance légitime qui punisse les délits; de même dans le monde, pour que les divers états puissent subsister en paix, il faut qu'il existe une autorité qui punisse les injures de l'un envers l'autre. Mais cette autorité ne réside dans aucun supérieur, puisqu'il n'y en a pas, dans notre hypothèse: il est donc nécessaire qu'elle réside dans le Souverain de l'Etat lésé auquel l'autre se trouve soumis en raison de son délit. Une guerre de cette nature tient la place d'une sentence de justice vindicative.»[37]

La première objection qu'on ferait à ce raisonnement serait que le principe est contraire à la justice la plus élémentaire, puisque l'Etat qui déclare la guerre est juge et partie dans sa propre cause. Suarez a prévu cette objection. Il y répond: «Il est indéniable que, dans ce cas, c'est une même personne qui est à la fois juge et partie; comme cela arrive pour Dieu, modèle de la puissance publique: mais la seule raison, c'est que cet acte de justice vindicative est nécessaire au genre humain, et qu'il n'y a aucun autre moyen meilleur de le réaliser, d'autant plus qu'il a fallu, avant de déclarer la guerre, constater l'opiniâtreté du coupable, refusant de donner satisfaction; qu'il ne s'en prenne donc qu'à lui-même, s'il est tombé sous la juridiction de celui qu'il a offensé.»[38] — D'après Suarez cet état des choses n'a pas de parallèle dans les relations entre les particuliers,

[37] «Justa etiam causa belli est ut qui injuriam intulit juste puniatur, si recuset absque bello justam satisfactionem praebere — — — Ratio est: quia sicut intra eamdem Rempublicam, ut pax servetur, necessaria est legitima potestas ad puniendum delicta; ita in orbe, ut diversae Respublicae pacate vivant, necessaria est potestas puniendi injurias unius contra aliam. Haec autem potestas non est in aliquo superiore, quia nullum habent, ut ponimus: ergo necesse est, ut sit in supremo Principe Reipublicae laesae, cui alius subdatur ratione delicti. Unde hujusmodi bellum introductum est loco justi judicii vindicativi.» (De Char., XIII, IV, 5. Cité d'après VANDERPOL, l. c., pp. 18—19; j'ai en général suivi également sa traduction. Le même texte se retrouve chez Vanderpol, p. 61).

[38] VANDERPOL, l. c., p. 20. — Le texte latin n'y est pas cité.

parce que pour eux il existe une autorité supérieure chargée de maintenir la justice; un particulier n'a donc pas le droit de se constituer en justicier[39].

Ce droit de justicier appartient au prince. Le parallèle que fait Suarez avec la puissance divine agissant en justicier, démontre à quel point il est pénétré de la théorie du droit divin des Rois, conception qui par ailleurs ne devait guère sourire à un membre de la Société de Jésus. Mais en dernier lieu c'est le caractère de *souveraineté* de l'Etat qui rend légitime le recours à la guerre pour la solution des conflits, pourvu, toutefois, que le droit de l'Etat soit lésé, et qu'une réparation ait été refusée.

On voit quelle importance attribue Suarez à la souveraineté et au droit des princes par sa discussion de l'*arbitrage*[40].

Il favorise plutôt ce procédé; «car on est tenu d'éviter la guerre par tous les moyens possibles et honnêtes. Si donc il n'y a aucune injustice à redouter, [l'arbitrage] est de beaucoup le meilleur moyen, et il faut l'employer. En effet, il est impossible que l'auteur de la nature ait laissé les choses humaines qui sont plus souvent régies par des conjectures que par des certitudes, dans un état si critique que tous les conflits entre les souverains ou les états, ne puissent se terminer que par la guerre: ce serait contraire à la prudence et au bien général du genre humain, donc contraire à la justice. Il en résulterait, en outre, que les plus puissants possèderaient régulièrement plus que les autres, et que la force des armes serait la mesure des droits, ce qui serait aussi absurde que barbare».[41]

---

[39] Voir les développements de Suarez chez Vanderpol, l. c., p. 20–21.

[40] *De Charitate*, Disp. XIII, Sect. VI. 5, cité chez Vanderpol, op. cit., p. 99–101.

[41] Etenim tenentur ii, quoad possunt, vitare bellum honestis mediis. Si ergo nullum periculum injustitiae timeatur, illud (ɔ: arbitrium) plane est optimum medium; erit ergo amplectendum. Confirmatur: nam impossibile est, authorem naturae in eo discrimine reliquisse res humanas quae frequentius conjecturis potius, quam certa ratione reguntur, ut omnes lites inter Principes supremos et Respublicas non nisi per bellum terminari debeant; est enim id contra prudentiam ac

On ne pourrait pas mieux plaider la cause de l'arbitrage entre nations sur une base religieuse et morale. C'est l'argumentation des «amis de la paix» de la première motié du XIXe siècle.

Suarez, cependant, voit les objections qui se présentent, et qui d'après lui suffisent pour écarter toute obligation, même morale, de recourir à l'arbitrage. Il fait d'abord observer que les arbitres doivent être agréés par les deux parties, ce qui présente de grosses difficultés. «La plupart du temps le prince tient pour suspects les juges étrangers.» Puis il continue : «Ensuite, il faut remarquer que le souverain agissant de bonne foi peut faire examiner ses droits par des hommes prudents et savants; s'ils jugent que son droit est évident, il peut suivre leur avis et n'est pas tenu de s'en rapporter à d'autres. La raison en est qu'il faut juger de ce droit comme d'une juste contestation; et dans un juste jugement, deux objets sont visés: d'une part, l'examen de la cause, et la connaissance du droit des deux parties; pour cela point n'est besoin de juridiction, mais plutôt de science et de prudence, et puisque cela n'est pas visé par la guerre, mais ce qui sert de base à la guerre, on ne voit pas pourquoi on recourrait à des arbitres; d'autre part, il y a l'exécution du droit ainsi clairement établi: ici il faut une juridiction que le souverain possède par lui-même, quand, par ailleurs, son droit est suffisamment évident. Alors on ne voit pas pourquoi il serait tenu d'attendre l'arbitrage d'autrui, bien qu'il doive accepter de justes accords, si l'on les lui offre.»[42]

---

bonum commune generis humani: ergo contra justitiam. Praeterquam quod jam regulariter ii haberent majus jus, qui potentiores essent, atque adeo armis esset metiendum: quod barbarum et absurdum satis apparet. — *De Char.*, Disp. XIII, Sect. VI. 5. — Texte et traduction chez Vanderpol, p. 100.

[42] «Deinde, advertendum, posse Supremum Principem, si bona fide procedat, expendere jus suum per prudentes et doctos viros; quorum judicium (si per illud sibi constat de jure suo) sequi potest, sicque non tenebitur stare aliorum judicio. Ratio est: quia ita est de hoc jure judicandum, sicut de justa lite: in justo autem judicio duo intenduntur. Unum est, examen causae, et cognitio juris utriusque partis: cui negotio necessaria non est jurisdictio, sed scientia potius, et prudentia. Quia cum non intendatur per bellum, sed bello supponatur, non est cur arbitris

L'argumentation de Suarez, comme disent les Anglais, «begs the question»: elle part de la thèse qui doit être prouvée. Pour arriver à un résultat quant à la justice d'une cause revendiquée toutes les garanties sont nécessaires. L'*impartialité* des «hommes prudents et savants« en est une, et non des moindres, et bien que tout le monde puisse constater les difficultés qu'il faut vaincre avant d'arriver à la constitution d'un tribunal impartial, ces difficultés ne pourront suffire pour *justifier* une guerre. Elles peuvent expliquer la fréquence des guerres; elles ne peuvent pas les rendre légitimes.

Il est surprenant que Suarez ne mentionne pas le recours à l'arbitrage assez fréquent pendant les siècles précédents[43]. Il est évident que son savoir historique était assez restreint; tout au plus les précédents de la Bible comptent pour ce théologien. Plus surprenant encore est le fait que ce canoniste ne préconise pas le recours à la juridiction du pape pour la solution des litiges entre princes catholiques. Il émet à ce sujet le même genre de considérations théoriques que par rapport à l'arbitrage: «On éviterait par là bien des maux»; mais il n'y insiste pas avec la force qu'on aurait supposée; il semble qu'il prévoit les difficultés que rencontrerait la papauté en se constituant en juge suprême entre les états puissants et ambitieux des temps modernes[44]. Dans cet ordre d'idées, comme par rapport à l'arbitrage, il n'ose pas insister sur les principes de justice et d'impartialité; il s'incline devant la réalité: étant données l'anarchie internationale et l'absence d'une autorité supra-nationale, la guerre faite pour obtenir satisfaction d'une violation du droit, est juste et légitime.

C'est là l'avis fondamental de Suarez. Mais comme tous les théologiens il établit encore certains critères qu'il faut remplir afin

---

sit committendum. Alterum est, executio iuris jam patefacti: ad hoc vero jurisdictio postulatur, quam per se habet Supremus Princeps, quando alias sibi constat satis de jure: tunc ergo non est, cur expectare teneatur alterius arbitrium, quamvis debeat justa pacta acceptare, si offerantur.» VANDERPOL, l. c. p. 101.

[43] Voir plus haut, Chap. IV, § 5, pp. 123–30.

[44] Voir une analyse sommaire par ROLLAND, *Fondateurs du Droit international*, p. 106 (Note).

que la guerre soit considérée comme juste. Ce sont les conditions que nous connaissons déjà, et qui sont au fond empruntées à St. Augustin: une autorité légitime qui puisse déclarer la guerre; une manière convenable de faire la guerre[45]. Suarez n'émet rien de très nouveau, ni d'original dans cet ordre d'idées, et nous croyons pouvoir nous passer d'une analyse[46].

Il suffit de constater que ce penseur pénétrant, qui a donné la définition que l'on sait de la communauté internationale, et qui déduit de l'existence de cette société la nécessité d'un droit international, ne s'est pas élevé à la notion de justice internationale. Il voit les maux de la guerre, et il s'élève contre la guerre parce que contraire à la charité; il ne voit pas sa criminalité, son caractère contraire à la justice. Par un raisonnement faux, il arrive à la considérer comme un moyen d'exécution de la justice. Et bien qu'il voie qu'ainsi fréquemment la partie qui est dans le tort puisse l'emporter, il s'y résigne; bien plus, il s'avance même jusqu'à soutenir que la guerre faite pour la réparation d'une prétendue violation de droit serait préférable à une solution par l'arbitrage. Il a dédaigné ce procédé parce qu'il n'était pas suffisamment versé dans l'histoire du droit.

Les initiateurs théologiens de la science du Droit des gens ont rendu deux services signalés à l'évolution des idées dans le domaine des relations internationales: héritiers des traditions du Moyen-Age ils ont sauvé de la grande débâcle des conceptions médiévales, la notion élevée d'une communauté internationale; absorbés avant tout par des préoccupations morales, ils ont inspiré les fondateurs de la nouvelle science d'un sentiment élevé de justice et de moralité. Notre conclusion, c'est que Suarez a surtout rempli la première de

[45] Voir Vanderpol, l. c. p. 44.

[46] On en trouvera une dans l'ouvrage déjà cité «Les Fondateurs etc.» pp. 105–17.

ces missions, alors que la seconde a été servie par Franciscus a Victoria.

Ainsi ils ont tous deux contribué puissamment à l'évolution des conceptions fondamentales de l'Internationalisme.

§ 3. – ALBERICO GENTILI

Chez l'Italien Alberico Gentili nous découvrons une toute autre mentalité que celle des deux auteurs dont nous venons de parler. Gentili est le premier jurisconsulte dont parle l'histoire du Droit international moderne. Plus énergiquement qu'aucun autre auteur de l'époque qui nous occupe, il aspire à constituer la science du Droit des gens en science autonome. Son injonction, «Silete theologi in munere alieno»[1], a presque le caractère d'un cri de combat, et il faut lui rendre cette justice que la laïcisation du droit international, sa libération de la théologie est l'objet constant de ses efforts. Nous apprécierons plus loin la question de savoir s'il faut considérer cette tendance comme un progrès à tous les points de vue. Malheureusement tout progrès a son prix; il n'est que rarement obtenu sans de graves inconvénients, et nous verrons qu'il en est ainsi dans ce domaine également. Toujours est-il que la division du travail établie par Gentili a été bienfaisante sous plusieurs rapports; il fallait avant tout insister sur ce mérite de l'auteur italien.

Les circonstances mêmes de sa vie devaient le porter à se placer en opposition à la tradition catholique représentée par Franciscus a Victoria et par Suarez. Né en 1552 à San Ginesio près d'Ancone, fils d'un Italien qui avait embrassé le protestantisme, il avait dû quitter l'Italie dans sa jeunesse avec son père, après avoir fait de brillantes études de droit. C'était la crainte de l'inquisition, établie en Italie sous l'influence de la domination espagnole, qui avait chassé les Gentili. Après un séjour de quelques années en

[1] De Jure belli, I, Cap. XII, p. 55.

Allemagne, où son frère cadet, Scipione, devait poursuivre une carrière universitaire, Alberico poussa plus loin : en 1580 nous le trouvons en Angleterre, où il devint *professor regius* de Droit à Oxford en 1587 ; en même temps il plaidait à Londres, et néanmoins trouvait le temps de publier une série importante d'ouvrages; d'autres encore, mentionnés par lui, sont restés en manuscrit. Ce sont des livres de droit et d'histoire, antique, biblique et moderne[2]. Il mourut en 1608 après une vie bien remplie.

Il est donc le contemporain de Suarez, né quatre ans plus tard, mort neuf ans plus tôt que celui-ci. A plusieurs points de vue on peut opposer ces deux contemporains l'un à l'autre. C'est que Alberico Gentili, par le fait même d'embrasser la Réforme, devait rejeter la base théologique de l'Etat et du droit, alors qu'une des grandes missions de la vie et de l'enseignement de Suarez fut d'insister sur cette base. Il n'y a rien d'étonnant à ce que toutes les oeuvres de Gentili figurent sur l'*Index* de 1603[3].

Un seul des nombreux ouvrages de Gentili nous retiendra ici: C'est le *De Jure Belli*, paru en trois volumes successifs à Londres 1588—90, et dont le professeur T. E. HOLLAND a fait une belle édition en 1877[4]. Gentili a écrit plusieurs autres ouvrages intéressant le droit international proprement dit, mais ils discutent des points particuliers, alors que nous trouvons dans le *De jure belli* les théories de Gentili sur la communauté internationale, sur le caractère du Droit des gens, pour autant qu'il les développe, et son appréciation du problème de la guerre et de la paix.

Le style et la méthode d'exposition de Gentili sont bien curieux. On a l'impression que son ouvrage est composé *currente calamo*,

---

[2] Voir pour la vie et les ouvrages de Gentili, HOLLAND, Préface à l'Edition du *De Jure Belli;* HOLLAND, Studies in International Law (pp. 1—39); NÉZARD dans les *Fondateurs du Droit international,* pp. 37—91. Bibliographie, NÉZARD, pp. 46—48.

[3] NÉZARD, l. c., p. 37—38.

[4] Alberici Gentilis De Jure belli Libri tres, Ed. T. E. Holland, Oxonii, 1877, XXI et 431 pp. — C'est l'édition citée ici.

que l'auteur a jeté des notes rapides sur le papier en vue de son cours universitaire, et qu'il ne s'est guère donné la peine de les revoir avant la publication définitive. Cependant la lecture n'est pas désagréable: il y a une énergie, une vivacité dans l'exposé des doctrines qui est très attachante, et le style a parfois un vrai caractère lapidaire, qui se fixe dans la mémoire du lecteur. D'autre part le nombre extraordinaire de citations ne laisse pas de fatiguer, et l'on n'en voit pas toujours l'utilité: c'est peut-être un ornement dans le goût de cet âge d'érudition qu'était l'époque des humanistes, surtout vers la fin et le déclin. Nous trouvons le même défaut chez Hugo Grotius; mais ce dernier sait rendre la lecture plus agréable par un style moins abrupt. Néanmoins il faut rendre à Gentili cette justice qu'un très grand nombre de ces citations ont une relation étroite avec l'objet dont il parle — ce qui n'est pas toujours le cas chez son grand successeur.

C'est que chez Gentili le jurisconsulte était doublé d'un historien. Il a compris, mieux que ses prédécesseurs théologiens, mieux même que beaucoup de ses successeurs, que le droit des gens reposait en grande partie sur la *coutume;* que par conséquent les précédents historiques étaient de la plus haute importance pour le développement et la présentation même des *doctrines*. Et il a compris, ce qui était un grand mérite à l'époque des humanistes imbus d'enthousiasme pour l'Antiquité, que les précédents tirés du Moyen-Age ou de l'époque moderne, étaient tout aussi précieux, et beaucoup plus probants que ceux de l'histoire biblique ou de celle de Grèce et de Rome.

Il ne faut pas s'étonner que Gentili ait les défauts de ses qualités. Il est si peu philosophe qu'une vue d'ensemble et une théorie bien établie et fortement étayée ne se dégage que rarement de ses développements. Son érudition même l'entraîne souvent dans des énumérations ennuyeuses; les cas particuliers l'intéressent à tel point qu'il néglige les conclusions générales. Par ce trait il devint l'un des fondateurs de la jurisprudence anglo-saxonne, alors que d'autre part

il est compréhensible qu'il a pu tomber dans un oubli presque complet pendant près de trois siècles. Ce n'est que notre temps, enthousiaste des exhumations archéologiques et des résurrections bruyantes, qui a réhabilité Alberico Gentili. Il avait eu la malchance d'être le prédécesseur immédiat d'un auteur qui lui est certainement supérieur, qui a ébloui à tel point, et son propre temps, et la postérité, qu'il fut considéré comme superflu d'étudier ce qui avait été fait avant lui. Hugo Grotius devint le *fondateur* de la science du droit des gens. Qui aurait la prétention de fouiller encore plus bas que les fondements?

Il y eut dans ce sentiment et dans cette négligence une grande injustice envers Gentili. D'abord son influence sur Grotius a été grande, et l'auteur hollandais le nomme avec honneur dans les *Prolegomena* du *De jure belli ac pacis;* ensuite ses théories, bien que souvent empiriques ou imparfaitement développées, ont un intérêt propre, au double point de vue historique et dogmatique.

On dirait, d'autre part, qu'il y avait eu une certaine justice distributive dans l'oubli dont a souffert Gentili. Il a lui-même un dédain assez arrogant de ce qui a été écrit sur le droit de la guerre: il n'y a que très peu de chose, «et ea non absque fastidio legi omnia», — j'ai tout lu, non sans ennui[5]. — C'est pourquoi il a entrepris son travail: il se considère lui-même comme fondateur d'une science nouvelle.

Il faut retenir, pour ne pas commettre d'injustice, que ce n'est que le *droit de la guerre* qui est traité par Gentili; non pas le droit des gens en général. On comprend donc que ce n'est qu'incidemment qu'il est amené à exposer sa théorie d'une communauté internationale, si toutefois il en a une, alors qu'il expose avec de très grands développements les différents aspects du problème de la légitimité de la guerre.

Son ouvrage, divisé en trois livres, expose dans la première

[5] *De Jure Belli*, L. I., Cap. I, p. 2.

partie la théorie générale de la guerre, notamment, dans une longue suite de chapitres, les différents motifs qui peuvent légitimer la guerre. C'est la partie qui nous intéresse le plus. Le deuxième livre traite les problèmes de droit que soulève la conduite de la guerre — donc le *droit de la guerre* au sens moderne du mot. Il ne nous retiendra pas, alors que certains chapitres du 3e livre, qui parle de la fin de la guerre, du traité de paix et des alliances, discutent des problèmes qui nous intéressent.

C'est surtout dans deux chapitres du premier livre, le Ier «*De Jure Gentium Bellico*» et le XVe «*De honesta defensione*», que nous pouvons étudier l'idée que se fait Alberico Gentili d'une société des nations, de la communauté internationale. Il n'en expose pas une définition nette, qu'il donne comme son avis personnel, et ce n'est que par implication et par interprétation qu'on peut arriver à reconstituer la conception de l'auteur; encore le résultat reste-t-il assez incertain. Plusieurs auteurs semblent avoir pris, ce qui chez Gentili n'est que la reproduction d'une théorie d'autrui, pour son opinion personnelle. Pour ma part je suis disposé à croire que ces théories très générales répugnaient plutôt à son esprit avant tout positif; il se contentait de les enregistrer.

C'est par rapport aux définitions de ce que c'est que le *jus gentium*, le *jus naturale*, etc. que Gentili est amené à discuter ces problèmes. En premier lieu il s'agit pour lui d'affirmer l'existence d'un droit, et du droit, même en guerre[6]. Le problème ne nous émeut guère; pour Gentili, évidemment, il est très important, et il prouve laborieusement que malgré les violations fréquentes du droit de la guerre, malgré les discussions des auteurs à son sujet, ce droit existe tout de même. Sans transition il discute ensuite les bases du droit des gens en général. Il essaye d'abord d'établir une distinction entre le *jus gentium* et le *jus naturae:* «On dit que le droit des gens

[6] — — — nos quibus hoc positum et fixum est quaestiones bellicas jure definire gentium oportere — — — De J. B., p. 3.

est celui que suivent les nations humaines, celui que la raison humaine a établi entre tous les hommes, et qui est observé chez tous.» Mais ceci, dit notre auteur, est le «droit naturel».[7] — On voit quel manque de précision il y a dans ces définitions. Dans la première phrase Gentili parle des *gentes humanae* alors qu'immédiatement après il dit: «*inter omnes homines*». La distinction capitale entre le *droit universel* — qui est plutôt un code de morale — et le *droit entre nations* semble lui échapper, alors que nous avons vu qu'elle avait été présente à l'esprit de Franciscus a Victoria, que Gentili cite dans son livre. D'autre part il faut convenir que Gentili a raison; s'il faut maintenir le concept d'un droit naturel, c'est bien ainsi qu'il faut le comprendre. Gentili développe et affirme sa thèse en faisant observer que depuis l'Antiquité bien des peuples ont été admis dans la communauté internationale, chez lesquels les préceptes du droit naturel se retrouvent et sont observés. L'autorité du droit repose sur cette observation universelle ou quasi universelle. C'est ici que se trouve une déclaration fameuse de Gentili, qui, citée seule, détachée du raisonnement qui précède, semble franchement révolutionnaire: «Si les Romains, les Grecs, les Israëlites, les barbares, bref tous les [peuples] connus ont suivi une certaine jurisprudence, alors on conclut que tous les hommes le suivent également. Nous connaissons l'inconnu par le connu. Tout comme le gouvernement de l'Etat et sa législation sont confiés à la majorité de l'Etat, ainsi le gouvernement du monde est auprès de la «congrégation» de la plus grande partie du monde. Et ceci est également vrai du droit non écrit. Car la coutume régit tout dans l'Etat, et elle est appelée celle de tout l'Etat, bien que tous les citoyens n'y aient pas donné leur consentement; il se peut même que quelques-uns y aient contredit.»[8]

---

[7] Aiunt autem, ius esse gentium, quo gentes humanae utuntur; quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, et apud omnes custoditur. Hoc ius naturae est. l, c., p. 6.

[8] «Quod si Romani, Graeci, Judaei, barbari, omnes denique noti iure aliquo usi sunt, eodem homines omnes usi existimentur. Incognita per cognita cognosci-

On croirait que Gentili préconise ici tout simplement un régime parlementaire de l'Etat mondial; ou du moins, s'il ne le préconise pas, qu'il le suppose pour ainsi dire comme existant, — ce qui serait plus révolutionnaire encore[9]. Au fond il ne s'agit que d'un raisonnement tout abstrait sur les bases du droit naturel.

En fin de compte Gentili ne fournit pas de définition du droit des gens ou du droit international. Le droit de la guerre qu'il va écrire, il va le baser, d'une part sur le droit naturel, d'autre part sur les exemples des grands hommes[10], enfin sur les analogies du droit civil[11] et sur les préceptes de la Bible[12]. «Age igitur, quando non deest, unde confici possint definitiones huius bellici iuris, agedum, in ipsam tractationem ingrediamur.« — Gentili préfère discuter les espèces; la théorie générale ne l'attire pas.

Cependant — nous l'avons déjà dit — il est amené à y revenir par les développements même de son sujet. En parlant des différents genres de guerre — nous y reviendrons tout-à-l'heure — il expose aussi ce qu'il appelle «la défense honnête» — «*De honesta defensione*»[13]. Il débute ainsi: «Il faut encore parler de la défense honnête, entreprise sans aucune crainte d'un péril pour nous, sans qu'aucun besoin nous l'impose, sans que nous cherchions aucun

mus. Imo ut rectio civitatis, et legis latio est penes civitatis partem maiorem; ita orbis rectio est penes congregationem maioris partis orbis. Quod et de iure non scripto verissimum est, tenet enim consuetudo omnes in civitate; et civitatis dicitur consuetudo totius: etsi non omnes consenserint in eam cives: forte et nonnulli eidem contradixerint» l. c., p. 8.

[9] Cp. E. H. Meyer, Die Staats- und völkerrechtlichen Ideen von Peter Dubois, p. 105, qui me paraît commettre cette erreur.

[10] — — — in dubio iudicandum imo est exemplis: et cum itum in consuetudinem est — — — Quid de gestis summorum dico, et bonorum virorum? Ea imitanda sunt semper — — — pp. 9—10.

[11] Erunt iuris Iustinianei civilis nec pauca quae aptari valebunt, aut quae illic adspersa de hoc iure sunt bellico gentium. p. 10.

[12] Quae scripta sunt in libris sacris Dei, summam merito auctoritatem obtinebunt — — — p. 10.

[13] Liber primus, Cap. XV, pp. 63—70.

avantage, exclusivement afin d'aider autrui. Et elle se base sur ceci, que la nature a créé la parenté et l'amour et la bienveillance et le lien de la bienveillance entre les hommes, et que le droit des gens est établi dans la société du genre humain.»[14] Les stoïciens avaient enseigné l'unité du monde. «Le citoyen est un homme envers l'homme dans la plus grande société, et il est créé pour l'aide réciproque», dit Sénèque (Sen. I. De Ira, 5). Et parce que nous formons un corps, il est dans l'intérêt de tous — même dans l'intérêt de celui qui attaque — que tous les autres membres aident celui qui est attaqué: les hommes doivent aider leurs semblables, car une société ne peut se maintenir si ce n'est par l'amour et la vigilance des membres.»[15]

C'est la pure doctrine moderne de l'interdépendance des peuples — ou disons plutôt: la solidarité *humaine;* car ici encore Gentili ne précise pas. D'une part il parle de ce qui est humain et universel, partant relevant de la morale, d'autre part de ce qui est au sens propre du mot *international*, donc relevant du droit des gens. — Néanmoins, il aurait pu construire sur la base qu'il indique ici, toute une théorie moderne de l'organisation de la société des nations. Il n'en fait rien. Après avoir cité plusieurs auteurs énonçant des principes élevés par rapport à la solidarité du genre humain, il s'arrête brusquement: «Quaero quid iuris sit». Et il conclut un peu sèchement: «La question est de savoir si quelqu'un est tenu de par le droit de défendre un autre, lorsqu'il le peut. A quoi en général

[14] Superest de honesta defensione quae citra metum nullum periculi nostri, nulla indigentia nostra, nulla utilitate quaesita, tantum in gratiam aliorum suscipitur. Et fundamento illi innititur, quod cognationem, et amorem, atque benevolentiam, et benevolentiae vinctionem (ait M. Tullius) inter homines natura constituerit, et quod gentium ius situm est in generis humani societate. l. c., p. 63.

[15] «Homo homini in maiore civitate civis est: et in adiutorium mutuum creatum», ait Seneca. Atque quia unum sumus corpus, si membrum nocere membro velit, ut alia adiuvarent laesum, quoniam singula servari, totius interest, etiam laedentis: ita homines hominibus aderunt auxilio, nam adservari societas nisi amore et custodia partium nequit. l. c., p. 65.

on répond négativement. Et la loi (le droit romain) dit quelque part que nous pouvons sans faute négliger les faits d'autrui. Toutefois notre propre question est de savoir si quelqu'un peut, légitimement, défendre quelqu'un d'autre; personne ne nie la légitimité de semblable défense.»[16]

De nouveau donc notre auteur se dérobe. Il fournit certains éléments d'une théorie de la société internationale et de son droit. Mais il ne procède pas à l'élaboration d'une doctrine complète. Il semble vouloir fonder le droit des gens sur la sociabilité des hommes, leurs besoins réciproques, leur interdépendance. Mais il n'en déduit pas toutes les conséquences qui découlent de cette conception, ni pour les relations internationales, ni pour le caractère du droit international. Encore n'est-ce qu'indirectement, en étudiant sa théorie de la guerre et la légitimité de la guerre, que nous pouvons arriver à déterminer si, pour Gentili, le droit des gens est un vrai *Droit entre nations*, ou tout simplement une branche du droit universel, une sorte de dérivation du droit naturel, applicable à certains problèmes.

La définition que Gentili donne de la guerre est devenue fameuse: *Bellum est publicorum armorum iusta contentio*[17] Il faut admettre qu'elle est admirable. Retenons surtout ceci, que pour Gentili — et c'est par cela surtout qu'il se montre supérieur même à son successeur, Grotius — la guerre est une relation entre états seulement: *publicorum* armorum contentio; alors que Grotius considère même une lutte armée entre des personnes privées comme une guerre. Ce qui nous donne le droit de supposer que Gentili considère le *jus gentium* comme un vrai droit entre nations. Mais comme il ne discute nulle part dans le *De jure belli* le concept de la souve-

[16] Quaestio est si iure quis tenetur, alium defendere quum potest. Et negare communiter videntur. Et ait aliquando lex, nos aliena negligere sine culpa posse. Ceterum nostra propria quaestio est si iuste quis possit sic alium defendere, in qua nemo negat iustam defensionem. l. c., p. 66.

[17] l. c., p. 10 (Cap. II, début).

raineté, il me semble impossible d'arriver à un résultat précis à ce sujet[18].

Au Chap. III, *Principes bellum gerunt*[19], il insiste longuement sur ce trait caractéristique des guerres qu'elles sont des luttes entre puissances souveraines, et il établit leur nécessité, ou plutôt leur inévitabilité, en soulignant l'absence d'une juridiction supérieure. C'est un raisonnement tout moderne. Voici comment il s'exprime: «La guerre est introduite par nécessité, à savoir qu'il ne peut pas y avoir procès entre des princes souverains ou des peuples non soumis à une juridiction, excepté par leur libre volonté, parce qu'ils n'ont pas de juge ni de supérieur. — — — Il n'y pas de juge pour un prince ici-bas, ou autrement dit: celui-là n'est pas prince sur qui un autre a la primauté — — — Donc entre eux le jugement par les armes est nécessaire.»[20] Gentili, cependant, a hâte d'expliquer ce qu'il entend par «nécessité» sous ce rapport: «Je n'entends pas ici par nécessité ce qui fréquemment ne peut être nécessité. Car comme il y a deux genres de disputes, l'un par procès, l'autre par la violence, ainsi il ne faut pas recourir à la guerre, s'il est possible d'avoir recours à la première méthode. Cette nécessité justifie la guerre, lorsqu'on y a recours à la dernière extrémité!»[21]

[18] C'est pourquoi Nézard, Fondateurs, p. 80—81, me paraît conclure plus que ne l'admettent les mots de Gentili, en disant que pour lui, «la loi internationale — — — est une loi naturelle qui unit entre eux les Etats indépendants et autonomes, mais obéissant à la loi de sociabilité et dont les intérêts sont solidaires parce que ce sont des intérêts humains.»

[19] l. c., pp. 13—20.

[20] — — — ex necessitate bellum introductum est, quae est, quoniam inter summos Principes, populosve liberos fori disceptationes esse nequeunt nisi inter volentes, qui iudicem scilicet non habent et superiorem — — — Non est Principi in terris iudex, aut ille Princeps non est supra quem alius locum primum — — — Necessarium itaque iudicium armorum inter hos fuerit. l. c., p. 14.

[21] Neque eam tamen hic intelligo necessitatem quae saepissime necessitas esse non possit. Nam ut duo sunt genera decertandi, unum per disceptationem, alterum per vim: ita ad hoc confugiendum non est, si uti superiore licebit. Haec est necessitas quae bellum iustificat quum ad bellum extremo loco confugitur, ait Baldus. l. c. p. 14.

Et Gentili étale son grand savoir historique en énumérant une longue liste d'arbitrages de l'Antiquité et du Moyen-Age. Il insiste sur le fait, qu'il n'y est question que d'arbitrages acceptés spontanément par les princes eux-mêmes[22]. Et il est encore loin de la notion moderne que le seul critère concluant de la justice d'une guerre serait le refus par l'une des parties d'une offre d'arbitrage ou d'une proposition de négociations pacifiques en vue d'une médiation. Sa préconisation de l'arbitrage n'est qu'un conseil aux Princes, nullement une exigence absolue.

C'est ce que nous allons voir en analysant les différents critères qu'il discute pour la légitimité d'une guerre. D'abord il lui semble évident que ce n'est pas seulement la guerre défensive, proprement dite, qui est admise. Il faut pousser plus loin, au dessous des apparences: «On peut donc considérer comme acquis que même la guerre vindicative et offensive peut être légitime. Je vais prouver que même ces guerres sont défensives, si elles sont justes.»[23]

Dans une série de chapitres Gentili examine les *causes des guerres.* Pour notre objet il suffira d'insister sur un ou deux points. Il est d'abord intéressant de noter qu'en discutant la question de savoir si les guerres peuvent êtres justes de part et d'autre, Alberico Gentili parvient à énoncer une opinion qui se rapproche de beaucoup de la doctrine moderne sociologique ou historique sur la guerre comme étant, au fond, une conséquence de l'imperfection des hommes; un théologien, un quaker dirait: une conséquence du péché.

Gentili s'exprime ainsi: «Il est caractéristique que chacune des deux parties dans une guerre prétend que seule elle a embrassé la cause de la justice — — — C'est la conséquence de l'imperfection de notre condition humaine, en vertu de laquelle tout reste obscurci pour nous.»[24] Aussi Gentili n'a-t-il pas l'illusion, que nous avons

[22] Ego de arbitris loquor, quos accipiant ipsi Principes sponte. l. c. p. 15.

[23] Maneat igitur constitutum, bellum geri juste posse etiam vindicativum et offensivum. Docebo enim, et in his esse defensionem semper, si justa sunt. l. c., p. 28.

[24] Haec natura bellorum, ut pars utroque praetendat se fovere justam caus-

constatée chez les auteurs théologiens, que c'est toujours la cause juste qui l'emporte. Même dans la juridiction intérieure il arrive que l'injustice prévaut. Il n'en est pas autrement dans les guerres. N'y a-t-il donc pas de sanction? Gentili en indique trois: l'infamie, la mauvaise conscience, et l'expiation éternelle[25]. On voit qu'il dépasse considérablement le domaine de la jurisprudence.

Gentili ne considère pas que seule la guerre défensive soit légitime, comme nous venons de constater. D'après lui, même la guerre préventive peut être juste et nécessaire. C'est ce qu'il développe dans un chapitre intitulé: «*De utili defensione*»[26].

Il est vrai qu'il prêche la plus grande circonspection: «Justa caussa metus requiritur, suspicio non est satis». Et plus loin: «Je conclus. C'est une défense juste que celle qui prévient des périls déjà médités, préparés, et cela non seulement médités, mais vraisemblables, possibles.»[27]

Il semble qu'ici il y aurait lieu pour Gentili d'insister non seulement sur un examen de conscience du prince qui se croit menacé, et qui veut parer au danger «probable, possible» par une guerre préventive, mais sur un examen bi-latéral, par un échange de vues. Il est d'autant plus curieux qu'il néglige cet aspect que, plus loin, il établit comme l'un des critères de la justice d'une guerre le refus de

---

sam — — — Huc adigit nos humanae nostrae conditionis infirmitas per quam sunt nobis in tenebris omnia. l. c., p. 29.

[25] «Quod si iniustus vicerit, neque in contentione ista armata, neque in togata altera superest remedium homini. Et nec ius deficit tamen, sed iuris executio — — — Aut etiam dixeris cum Theologis ac Philosophis nullum esse sine poena peccatum, nam et improba actio est poena: «Prima illa et maxima peccantium est poena peccasse», ut inquit Seneca — — — Est infamia apud alios: est conscientia apud se, ut Philosophi explicarunt: est et infernus; de quo et Philosophi, veritate cogente, et Theologi, veritate docente, tradiderunt.» l. c, p. 31.

[26] Cap. XIV, pp. 57—63. «Utilem dico defensionem, quum movemus nos, bellum, verentes, ne ipsi bello petamur.» (p. 57).

[27] Sed concludo. Defensio iusta est quae praevenit pericula iam meditata parata: etiam et nec meditata, at verisimilia, possibilia. l. c., p. 63.

procéder à des négociations. Voici comment il s'exprime: «Et cependant, si quelque-chose paraît douteux, que donc le prince, ne voulant pas le laisser indiscuté et indéfini, ait, à la fin, recours aux armes même pour une affaire douteuse, pourvu que l'autre partie par laquelle il estime son droit violé, refuse une négociation pacifique, ou bien que l'affaire ne soit pas réglée par la négociation. Car la mauvaise cause de celui qui ne permet pas d'examiner son cas, sera vaincue. Et il n'est jamais nécessaire d'éviter l'investigation de notre droit. Mais une injustice légère ne doit jamais provoquer un mal aussi atroce (que la guerre)»[28].

Ici Gentili se rapproche de très près de la doctrine pacifiste moderne. Mais c'est une nouvelle preuve du manque de système chez cet auteur que ce critère n'est pas rapproché des autres qu'il indique. Au fond ce critère pourra toujours servir pour établir les responsabilités de part et d'autre, et c'est le refus de ce simple moyen de procédure qui établira en dernier lieu le mauvais vouloir ou la mauvaise conscience de celui qui attaque.

La juste guerre sera donc d'après Gentili la punition des méfaits de l'autre Etat. Le prince vainqueur est donc comme «une sorte de juge»[29]. C'est le seul vestige que nous trouvons chez Gentili de la théorie théologique du pouvoir juridictionnel exercé par celui qui est «de juste guerre» en face de l'adversaire — théorie qui réapparaîtra chez Grotius. Gentili n'a pu se libérer tout à fait des théologiens à qui il commande le silence. Mais il voit très bien, en tout cas, quelle tentation offre cette fonction de juge, et il a soin d'in-

[28] Et dubium tamen si quod videtur, neque id velit princeps relinquere indiscussum et indefinitum, tardius quidem, sed accedet tandem ad arma etiam pro re dubia, si alter, a quo violatum ius creditur, neget inermem subire disceptationem, aut per istam disceptationem non absolvitur res. Videlicet vincitur mala causa eius qui se probari non partitur. Et nunquam necesse est nos deserere investigationem iuris nostri. Levem vero iniuriam esse numquam oportet quae malum adeo atrox commoveat. (Sen. Suas. 5). l. c., p. 89.

[29] Omnia in manu sunt victoris; his exceptis quae a iure gentium manent. De cautionibus omnia in arbitrio sunt iudicis: qui hic victor est. l. c., p. 346.

sister sur les risques qui en découlent: «Quelques-uns affirment tout simplement que ce que la force des armes exige des vaincus est juste — — — Mais il n'en est pas ainsi. Car la nature de la victoire même est d'être insatiable — — — et ainsi il n'y aurait jamais paix.»[80]

Avec St. Augustin et bien d'autres Gentili souligne que le but de la guerre, c'est la paix. «C'est pourquoi il faut considérer, non pas ce que peut le vainqueur, ni ce que veut la victoire, mais surtout ce qui convient aux deux personnes, au vainqueur et au vaincu. — — — Car tout doit être dirigé vers le but, qui est ce qui peut profiter à la paix.»[81] C'est sur la même note que Gentili termine son traité: par une prière à Dieu pour qu'il fasse régner la paix, et mette fin aux guerres[82].

Alberico Gentili n'a guère exercé d'influence profonde sur le développement du droit international en dehors du monde anglo-saxon. Une deuxième édition de son traité fut publiée à Hanovre en 1598; une troisième à Hanau en 1612; une quatrième à Naples 1770[83]. Il fut entièrement éclipsé par Grotius, et cela bien que son traité fût à certains égards supérieur au célèbre ouvrage du grand Hollandais. Il faut retenir, d'abord que son traité n'examina qu'une partie de la discipline; puis qu'il le discuta d'une manière empirique, sans le baser sur une théorie complète; enfin son esprit juridique ne souriait guère à un âge qui était encore après tout celui des humanistes, et était dominé par des idées philosophiques et morales, beaucoup plus que par des conceptions juridiques.

---

[80] Quidam respondent simpliciter, iustum quod vis armorum in impotentiores agit — — — Sed non ita est. Nam victoriae natura ipsius est insatiabilis — — — et itaque pax esset numquam. l. c., p. 279.

[81] Et igitur non quid victor possit et quid victoria velit, sed et quid deceat utramque personam victoris et victi — — — considerandum hic est. Omnia autem dirigenda sunt in finem: qui pacis utilitas. l. c., p. 281.

[82] l. c., p. 417.

[83] *Fondateurs*, p. 46.

§ 4. – HUGO GROTIUS

Francisсus a Victoria et Suarez avaient été théologiens, Alberico Gentili jurisconsulte et historien: HUGO GROTIUS réunit comme dans un faisceau ces différentes qualités. Il fut théologien, très versé dans l'exégèse de l'Ecriture, et ses biopraphes disent qu'il appela lui-même un de ces écrits théologiques son plus cher travail[1]; il avait fait de fortes études historiques, dont il exposa les résultats dans une longue série d'ouvrages; enfin l'oeuvre qui a surtout créé sa célébrité est de caractère juridique. Au fond, il ne faut pas envisager Grotius comme étant acquis à une science spéciale: il fut *humaniste* au sens le plus large de ce mot: rien d'humain ne lui fut étranger. Dans sa jeunesse il s'adonna aux mathématiques et aux sciences naturelles; il composa des poésies; plus tard il fit une carrière brillante au barreau et dans la vie publique; après son emprisonnement et son évasion, qui ajouta un élément aventureux à cette vie laborieuse, il passa plusieurs années dans la diplomatie, mêlé aux affaires de deux des Grandes Puissances de l'époque. Son renom fut si grand que son ouvrage sur le Droit de la Guerre et de la Paix en tira un avantage énorme et une grande autorité. Les circonstances de l'époque, qui fut celle de la Guerre de trente ans, ajoutèrent un intérêt poignant d'actualité à l'oeuvre. Tout se réunit afin que le traité de Grotius pût faire époque.

HUGO GROTIUS[2], né en 1583 à Delft, fut d'une précocité extraordinaire. Inscrit dès l'âge de douze ans à l'Université de Leyde, il devint bientôt une des lumières de l'Académie. A seize ans il accompagna OLDENBARNEVELDT en France, où Henri IV le présenta à sa cour comme «le miracle de la Hollande». Après un séjour de près d'une année en France, il revint en Hollande, où il suivit la carrière du barreau, sans toutefois négliger la littérature, qui, paraît-

[1] BASDEVANT, dans *Fondateurs* etc., p. 152.

[2] Pour sa biographie, voir surtout DE BURIGNY, Vie de Grotius, Paris 1752, 2 vols., et BASDEVANT, dans *Fondateurs* etc., pp. 127 ss.

il, lui plaisait plus que les affaires. Cependant ce sont celles-ci qui l'attireront vers la science du droit, et c'est sur ses travaux juridiques que se base sa célébrité.

C'est d'abord une question toute spéciale qui l'occupe. Probablement sur la demande de la Compagnie hollandaise des Indes orientales il écrivit en 1604—05 son traité «*De Jure Praedae*». La Compagnie, dans ses démêlés avec les Portugais, avait été amenée à faire capturer des vaisseaux portugais; notamment elle avait fait la prise d'une caraque portugaise richement chargée dans le Détroit de Malacca. Or, lorsqu'il s'agit de distribuer les parts de prise aux membres de la Compagnie, il arriva que quelques-uns de ceux-ci, étant des *Doops-gezinden*[3], eurent des scrupules de conscience à accepter des profits tirés d'actes de guerre. La Compagnie chargea donc le jeune avocat de Rotterdam de discuter ce problème, qui était au fond, non seulement une question juridique, mais encore davantage un cas de conscience. Il est particulièrement intéressant pour nous, dans l'ordre d'idées que nous suivons, de noter que le premier ouvrage de Grotius sur le droit international fut ainsi provoqué par la même préoccupation de morale chrétienne, qui, au fond, est celle de Franciscus a Victoria et de Suarez — pour ne pas parler des pères de l'Eglise et des canonistes du Moyen-Age. Car Grotius ne s'arrête pas à la seule question du droit de capture et de la légitimité des parts de prise; il va au fond du problème, et il jette pour ses raisonnements de larges bases philosophiques et morales.

Nous ne savons pas pourquoi cet ouvrage ne fut pas publié. En 1608 un chapitre en fut détaché et publié à part sous le titre de *Mare liberum*. Cette publication fut provoquée par le grand débat sur le régime juridique de la mer, qui précéda la trève d'Anvers de 1609. Grotius déclare dans une de ses lettres que la publication en avait été faite à son insu, alors qu'un autre document semble prouver qu'il y aurait consenti[4]. Peut-être s'y est-il résigné tout en regrettant

[3] Voir plus haut, Chap. VII, § 2, pp. 226—33.

[4] Voir Basdevant, Fondateurs pp. 134 - 35.

que le grand ouvrage ne fût pas donné au public. Celui-ci resta inconnu jusqu'en 1864, lorsqu'un hasard le fit découvrir à une vente à La Haye. En 1868 une édition soignée en fut publiée[5].

Notre hypothèse de la sincérité des regrets de Grotius au sujet de la publication incomplète de son ouvrage est basée surtout sur le fait, que lorsque les circonstances de sa vie lui en fournissent l'occasion, il remet cet ouvrage de jeunesse — il faut se rappeler qu'il l'a écrit à l'âge de 21 ans — sur le chantier, et il en fait son oeuvre principale, le *De jure belli ac pacis*.

Mais nous sommes encore loin de là. Vingt ans devront passer, remplis de toutes sortes d'affaires politiques et autres. Nommé en 1607 avocat général du fisc de Hollande et de Zélande, Grotius passa, six ans plus tard, à la fonction de Pensionnaire de Rotterdam, et dans cette qualité il fit partie des Etats de Hollande et même des Etats-Généraux des Pays-Bas. Il fut mêlé pendant ces années à plusieurs controverses de droit international, et il y donna ses avis. En outre il fut entraîné dans la crise politique qui amena la chute d'Oldenbarneveldt: Maurice de Nassau se servit du fanatisme religieux prévalant, afin de se débarrasser d'un redoutable adversaire politique. La chute d'Oldenbarneveldt entraîna celle de Grotius. Il fut condamné à la prison perpétuelle en 1619. On sait que le dévouement et la présence d'esprit de sa femme lui valurent une libération par la fuite, deux ans après. Il se réfugia en France, où il obtint, au moins pour quelques années, une pension de Louis XIII.

En 1623 il commença l'élaboration du *De Jure Belli ac Pacis*. Les dix-huit années écoulées depuis le *De Jure Praedae* avaient non seulement mûri son esprit en général; elles lui avaient apporté l'occasion de traiter plusieurs questions relevant du Droit des gens. C'est son ambition de traiter plus complètement que ne l'avaient fait ses prédécesseurs, la science de la guerre et de la paix tout entière, et son esprit philosophique, porté vers les vues d'ensemble et la systé-

---

[5] Hugonis Grotii de Jure Praedae Commentarius. Ed. H. G. HAMAKER, La Haye, 1868. 359 pp. in-8°.

matisation, lui faisait attribuer à la nouvelle science les bases les plus larges. Il est encore mû par une préoccupation morale vis-à-vis de la licence des guerres contemporaines[6]. En effet, on se trouve au siècle des guerres de religion, et la Guerre de trente ans embrase déjà l'Europe entière.

L'ouvrage parut en 1625. Il obtint une célébrité exceptionnelle, et l'auteur devait en préparer pendant le reste de sa vie plusieurs éditions nouvelles; il élargit considérablement l'ouvrage en y ajoutant des notes copieuses[7]. Depuis l'ouvrage n'a cessé de paraître, dans toutes les langues.

La renommée de Grotius, encore accrue par cet important ouvrage, lui valut l'offre de l'ambassade de Suède à la Cour de France. Il accepta (1635), et il remplit cette fonction pendant neuf ans. Ses relations avec Richelieu, plus tard avec Mazarin, furent loin d'être bonnes, et d'autre part son chef, le chancelier Oxenstierna, n'admira point ce savant qui, «passa les jours entiers et la plupart des nuits avec les morts, pour composer des oeuvres de théologie.»[8] Pourtant Hugo Grotius sut s'imposer; sa célébrité doit avoir été un atout dans le jeu diplomatique, et c'est à sa propre demande qu'en 1644 il fut relevé de ses fonctions. Il avait songé à se fixer en Suède; il y alla en passant par la Hollande, où il fut beaucoup fêté. Mais le climat du nord ne lui convint pas, et c'est en revenant de Suède qu'il mourut à Rostock en 1645.

Cette esquisse rapide de sa vie permet déjà de voir la fertilité de l'esprit de Grotius, l'«activité dévorante» qui le caractérisait. Son esprit ouvert l'égare parfois, et il ne peut pas se refuser la satisfaction d'étaler son érudition en parant ses ouvrages de toutes sortes de ci-

[6] De Jure Belli, Prolegomena, p. 6. (§ 29 de la Traduction Barbeyrac).

[7] Voici le titre complet de l'ouvrage: *Hugonis Grotii De Jure Belli ac Pacis Libri tres, in quibus jus Naturae et Gentium, item juris publici praecipua explicantur.* — Je le cite d'après une édition d'Amsterdam in-8° de 1663. Dans ma traduction je suis en général celle de BARBEYRAC, Le Droit de la Guerre et de la Paix par Hugues Grotius, Amsterdam, 1729, 2 vols. in-4°.

[8] Cité par BASDEVANT, l. c., p. 151.

tations grecques et latines, ou en se laissant aller à des digressions parfois extraordinaires. Ecrivant très vite, n'ayant pas toujours sous la main les livres qu'il veut citer, il se fiait à sa mémoire, qui était exceptionnelle, mais qui néanmoins a pu le tromper. Aussi a-t-il donné beaucoup de fil à retordre à ses éditeurs et commentateurs.

Ce goût d'humaniste qui caractérise Grotius, apparaît également dans une autre particularité: je veux dire sa préférence très nette pour l'Antiquité aux dépens des temps modernes. Non seulement il cite, nous l'avons déjà dit, copieusement les auteurs grecs et latins et la Bible, alors qu'il s'en rapporte très rarement aux auteurs modernes — ou plutôt à un petit nombre d'entre eux[9] — mais ce qui est plus sérieux: lorsqu'il s'agit de constater des précédents, de citer des faits d'histoire, il préfère, là aussi, puiser ses exemples dans l'Histoire sainte et l'histoire des Grecs et des Romains. A ce sujet la méthode de Grotius est décidément inférieure à celle de Gentili. Mais ce goût d'humaniste, cette préférence pour l'Antiquité étaient des particularités de l'époque entière. Cela sert à expliquer le vogue extraordinaire qu'eut le traité de Grotius.

Comme pour les auteurs dont nous venons de parler, nous allons examiner d'abord la théorie de Grotius sur la société des nations, ensuite son attitude par rapport au problème de la guerre. Il faut retenir que c'est la discussion de ce dernier phénomène qui est son point de départ. Non seulement son traité, *De Jure Praedae*, première ébauche pour ainsi dire de son ouvrage principal, avait discuté à fond cette question, mais c'est évidemment là un sujet qui intéresse au plus haut degré l'auteur et ses contemporains[10]. Grotius élargit cependant le débat et le domaine de ses recherches, en discutant la base même du Droit en général et du Droit des gens en particulier. Ainsi se dégage assez clairement sa conception de la communauté internationale. Il faut chercher les développements à ce

[9] Surtout Franciscus a Victoria, Vasquez († 1569), Ayala († 1584) et Gentili.

[10] Cp. ce que dit Hoffding à ce sujet, l. c., p. 48—49.

sujet dans les *Prolegomena* du *De Jure Belli ac Pacis* et dans le premier chapitre du Livre I du même ouvrage, *Quid Bellum, quid Jus.*

Constatons tout d'abord que bien que la conception ne soit pas exprimée dans les définitions mêmes données par Grotius, il ressort de plusieurs de ses propositions, qu'il envisage le Droit des gens comme un droit *entre nations.* Voici par exemple comment débute son ouvrage: «Un grand nombre d'auteurs ont entrepris de commenter ou d'abréger le Droit civil, soit que l'on entende par là les lois romaines — — — ou bien celles de chaque pays en particulier. Mais pour ce qui est du Droit qui existe entre plusieurs peuples, ou entre les Conducteurs des Etats, — — — peu de gens se sont avisés d'en toucher quelque matière, et il n'y a personne jusqu'ici qui l'ait expliqué dans toute son étendue et sous forme de système.»[11] Nous trouvons une expression similaire plus loin[12], où Grotius parle «de eo jure quod inter populos versatur»; dans le même paragraphe *jus gentium* est employé comme synonyme du *jus quod inter populos versatur.* Il est permis de tirer la conclusion que Grotius avait compris que le droit des gens n'est au fond qu'un *droit entre nations.* Mais d'autre part il n'insiste pas sur toutes les conséquences de la conception, pas plus que Franciscus a Victoria, chez qui nous avons relevé une phrase similaire[13]; il est évident d'après les raisonnements de Grotius qu'il n'avait pas approfondi le problème du caractère et de la particularité du droit international. Ainsi il parle autre part de «la société du genre humain ou de plusieurs peuples»[14];

---

[11] Jus civile sive Romanum, sive quod cuique patrium est, aut illustrare commentariis, aut contractum ob oculos ponere aggressi sunt multi, at jus illud, quod inter populos plures, aut populorum rectores intercedit — — — attigerunt pauci, universim ac certo ordine tractavit hactenus nemo: cum tamen id fieri intersit humani generis. Prol. I (p. 1). BARBEYRAC, Prol. § 1.

[12] Prol. § 18. (p. 4).

[13] Voir plus haut, § 2, p. 273.

[14] — — — illa [communitas] quae genus humanum aut populos complures inter se colligat — — — l. c., p. 5 (Prol. § 24).

et nous verrons que pour lui la guerre n'est pas exclusivement un rapport de nation à nation, d'Etat à Etat; il comprend sous le concept de la guerre également les rixes armées entre personnes privées. C'est avec raison qu'un auteur s'exprime ainsi: «A certains égards, sa doctrine paraît beaucoup moins être relative à un droit entre Etats que poser une règle d'action pour chaque homme à propos de rapports internationaux.»[15] Hugo Grotius, au fond, appartient encore aux théologiens; l'autonomie de la science du droit des gens n'était pas entièrement établie dans sa pensée.

Pourtant, la communauté internationale a pour Grotius une existence très réelle. Elle se base sur la *sociabilité*, trait que Grotius estime être particulier à l'homme, et qui se traduit par l'usage de la langue, par la faculté de s'instruire et d'agir, en suivant certains principes généraux[16]. La science moderne n'envisage plus ces «particularités» de la même manière que Grotius; nous sommes plus modestes vis-à-vis des animaux. Pour le surplus Grotius approfondit davantage la conception de cette sociabilité, et il la développe jusqu'à la rapprocher de très près de la notion d'une interdépendance. Il parle d'abord de l'utilité d'une justice, de suivre le droit, non seulement pour un citoyen, au sein de son propre Etat, mais aussi pour les nations dans leurs relations mutuelles. «Un citoyen qui se conforme aux lois de son pays n'agit pas en cela follement, quoiqu'il doive, en considération de ces lois, s'abstenir de certaines choses qui lui seraient avantageuses à lui en particulier: de même on ne saurait raisonnablement tenir pour insensé un peuple qui n'est pas assez amoureux de son intérêt particulier pour fouler aux pieds à cause de cela les lois communes des Etats et des Nations. Le cas est absolument identique. Un citoyen qui pour son avantage présent, viole

[15] BASDEVANT, *Fondateurs*, p. 227.

[16] «Homini vero perfectae aetatis cum circa similia similiter agere norit, cum societatis appetitu excellente, cujus peculiare solus inter animantes instrumentum habet sermonem, inesse etiam facultatem sciendi agendique secundum generalia praecepta, par est intelligi, cui quae conveniunt ea jam sunt non omnium quidem animantium, sed humanae naturae congruentia.» Prol. § 7 (p. 2).

le droit civil de son pays, sape par là le fondement de son intérêt perpétuel, et en même temps la base de celui de ses descendants. Un peuple qui enfreint le Droit de la Nature et des Gens, renverse aussi le rempart de sa tranquillité pour l'avenir.»[17]

On voit ici Grotius accentuer l'une des bases essentielles du Droit d'après lui; la fidélité à la parole donnée doit être respectée: *pacta sunt servanda*, tout comme les lois doivent être obéies. Car une des sources principales du Droit des gens est le consentement universel ou quasi-universel accordé à ce droit par les peuples[18], parce qu'il tend à l'utilité de la communauté universelle (*magna illa universitas*). C'est même ce consentement qui distingue le Droit des gens du Droit naturel.

Le consentement a été donné par les peuples parce qu'ils reconnaissent qu'au fond ils ont besoin les uns des autres. «Mais pour ne pas répéter ce que j'ai déjà dit, que le Droit n'a pas uniquement pour but l'utilité; il n'est point d'Etat si bien pourvu et si bien muni qui ne puisse quelquefois avoir besoin du secours des autres, ou pour le commerce, ou pour se mettre à couvert des insultes de plusieurs nations étrangères réunies contre lui — — — S'il n'y a aucune communauté qui puisse subsister sans l'observation de quelque sorte de Droit — — —, à plus forte raison la société

[17] — — — stultus non est civis, qui in civitate jus civile sequitur, etiamsi ob ejus juris reverentiam quaedam sibi utilia omittere debeat; ita nec stultus est populus, qui non tanti facit suas utilitates, ut propterea communia jura populorum negligat: par enim in utroque est ratio: nam sicut civis qui jus civile perrumpit utilitatis praesentis causa, id convellit quo ipsius posteritatisque suae perpetuae utilitates continentur; sic et populus jura naturae gentiumque violans, suae quoque tranquillitatis in posterum rescindit munimenta. l. c., p. 4. (Prol. § 19, Barbeyrac pp. 17—18).

[18] Sicut cujusque civitatis jura utilitatem suae civitatis respiciunt, ita inter civitates aut omnes aut plerasque ex consensu jura quaedam nasci potuerunt; et nata apparet, quae utilitatem respicerent non coetuum singulorum, sed magnae illius universitatis. Et hoc jus est quod jus gentium dicitur — — — l. c., p. 4 (Prol. § 18).

du genre humain, ou de plusieurs peuples, ne saurait-elle s'en passer.»[19]

Nous voyons clairement à présent quelle conception Grotius se fait de la société des nations. Il existe d'après lui une communauté internationale composé d'états, liés réciproquement par la bonne foi, par un lien moral basé sur l'accord tacite sur ce principe, que la parole donnée doit être tenue. Sans cet accord il n'y aurait pas de société; aucun commerce, aucun rapport ne serait plus possible. Non seulement les états ont des droits; mais ils sont aussi liés par des obligations. C'est ce que répète encore Grotius à la fin même de son traité dans la «Conclusio cum monitis ad fidem et pacem». «La fidélité à tenir ce qu'on a promis est le fondement non seulement de tout Etat particulier, comme dit Cicéron, mais encore de cette grande société des nations.»[20]

Evidemment ce lien d'ordre exclusivement moral ne suffit pas pour créer une vraie organisation de la société des nations. Non seulement Grotius ne discute pas cette dernière idée, mais elle lui est même tout-à-fait étrangère. La preuve en est le caractère tâtonnant des indications qu'il émet par rapport à un recours à l'arbitrage pour le règlement des litiges entre Etats. — Nous y reviendrons tout-à-l'heure, et nous verrons que l'arbitrage chez lui a un caractère exclusivement volontaire et facultatif. Il n'ose pas toucher à la souveraineté des états. Il avait écrit déjà dans le *De Jure Praedae*, afin de prouver la légitimité de la guerre: «Car certainement il n'y a aucune puissance qui soit supérieure à un Etat qui est souverain.

---

[19] «Sed ut ne repetam quod dixi, jus non solius utilitatis causa comparatum; nulla est tam valida civitas quae non aliquando aliorum extra se ope indigere possit, vel ad commercia, vel etiam ad arcendas multarum externarum gentium junctas in se vires — — — Si nulla est communitas quae sine jure conservari possit — — — certe et illa quae genus humanum aut populos complures inter se colligat, jure indiget.» l. c., p. 5 (Prol. § 23—24, Barbeyrac, pp. 19—21).

[20] Fide enim non tantum respublica quaelibet continetur, ut Cicero dicit, sed et major illa gentium societas. l. c.. p. 608 (L. III. Cap. XXV. Barbeyrac, p. 998).

Et même tous les autres états n'ont pu se concerter afin de prendre connaissance des litiges des états en conflit.»[21] Et dans son oeuvre principale il répète à peu près la même formule.[22]

Après tout Grotius n'a aucun autre remède à proposer contre l'anarchie internationale que la prédication des préceptes de la religion et de la morale, l'enseignement de l'utilité évidente pour les états de tenir leur parole.

Il n'est pas nécessaire de démontrer en détail quelle grande place la guerre, conséquence nécessaire de l'anarchie, doit logiquement tenir dans le système de Grotius. Nous avons déjà dit qu'au fond le *De Jure Praedae*, non moins que le traité *De Jure Belli ac Pacis*, sont nés d'une préoccupation plutôt d'ordre moral, se rapportant à la légitimité de la guerre.

Le premier de ces travaux prouve avec la rigueur d'une exposition mathématique la légitimité de la guerre, d'abord au point de vue du Christianisme, puis au point de vue général du droit[23]. La guerre, pour le jeune Grotius, a quelque chose d'inéluctable. «Comme il y a opposition entre le sec et l'humide, entre la chaleur et le froid, ainsi il y a une lutte quasi naturelle entre le juste et l'injuste.»[24] Personne ne saurait le nier. Mais la question est de savoir, d'abord s'il n'y a pas d'autres moyens d'arriver à une solution que celui d'une lutte armée, ensuite si vraiment ce moyen assure la victoire du juste sur l'injuste et sur l'injustice. — Grotius, au moins dans ce travail

---

[21] «Nam sane supra rempublicam, quae est per se sufficiens multitudo, majus nullum imperium est. Neque vero respublicae aliae omnes convenire potuerunt, ut certantium inter se causas discerent.« *De Jure Praedae*, p. 28.

[22] «Summa [potestas] autem illa dicitur, cujus actus alterius juri non subsunt, ita ut alterius voluntatis humanae arbitrio irriti possint reddi.» *De Jure Belli* p. 52. Lib. I, Cap. III, § VII.

[23] Caput III. Quaestio I. Art. I. An Bellum aliquod justum sit, Art. II. Christianis, Art. III. In Christianos, Art. IV. Omni Jure. pp. 31—42.

[24] Ut sicci et humidi, calidi et frigidi, ita justi atque injusti pugna quaedam quasi naturalis est — — — Quaedam igitur bella vult Deus — — — Quidquid autem Deus ita vult, id justum esse nemo negabit.» l. c., pp. 31—32.

n'hésite pas à affirmer sa foi dans la victoire finale de la justice par la voie des armes. Il croit dans un jugement de Dieu, quoique avec certaines limites. «Si nous examinons ce qui arrive en général, il est permis d'affirmer que Dieu habituellement impose ainsi son jugement à la fortune guerrière que, fréquemment, la victoire échoit là où fut la justice.»[25]

Les réserves sont nombreuses (*plerumque, asserere licebit, Deum solere, non raro*). Tout de même on retrouve ici la notion mythologique d'un jugement de Dieu par la guerre que nous avons déjà relevée chez Franciscus a Victoria et chez Suarez. Grotius n'était pas suffisamment historien et rationaliste pour se rallier à l'avis sceptique en apparence, mais au fond beaucoup plus moral, de Gentili[26].

Son argumentation en faveur de la légitimité de la guerre, même au point de vue du Christianisme, et même entre chrétiens, ne nous retiendra pas longtemps. Elle n'offre guère de traits nouveaux. Nous trouvons les mêmes citations de l'Ecriture, la même interprétation des paroles du Christ que nous avons rencontrées déjà chez d'autres auteurs. Pour Grotius le droit de faire la guerre repose sur le droit de nature, et ce droit passe avant même les préceptes du Christianisme[27]. — Cela ne nous retiendra guère non plus, ni la discussion des différents critères d'une guerre juste. Car il va de soi que si Grotius ne condamne pas la guerre en soi, il exige toute une série

[25] Quamquam si id quod plerumque accidit respicimus, asserere licebit solere Deum fortunae bellicae ita judicium suum interponere, ut non raro unde jus stetit, inde eventus cadat. l. c., p. 32.

[26] Voir plus haut, p. 303.

[27] «Quod omnium gentium consensu universali approbatur, id omnibus inque omnes ius est. Est autem bellum ejus generis, quia quod jus est naturae idem est jus gentium necessario, accedente scilicet ratione — — Quod si omnibus et in omnes jus est, profecto etiam Christianis in Christianos erit, quandoquidem Christianos hominum numero comprehendi non negamus et ratio insuper eadem est — — — Bella igitur gerere nullo iure repugnante concessum est.» l. c., pp. 33—34. Il convient de lire toute cette page, dont je ne cite ici que les passages les plus significatifs.

de critères pour qu'elle puisse être considérée comme vraiment juste. Ces critères nous sont connus. Au fond ils se réduisent à deux: la défense de soi-même, des siens ou de son bien; la réparation d'une injustice. Pour Grotius comme pour Franciscus a Victoria, pour Suarez, pour Gentili, ce sont la violation d'un droit et le refus d'accorder satisfaction qui autorisent l'autre partie à recourir à la force[28]. Conformément à sa conception de la Société des nations il n'arrive pas à *exiger* des Parties un recours à la conciliation ou à l'arbitrage. Mais il tâche de créer une base de droit pour le recours à la guerre par une théorie de la juridiction d'un Etat à l'égard d'un autre qu'il faut brièvement indiquer[29].

Nous avons déjà cité la déclaration de Grotius — c'est ici qu'elle se place — sur la souveraineté des Etats qui ne permet pas d'instituer une juridiction contradictoire[30]. D'autre part il vient de poser le principe apparemment très salutaire: «Qu'aucun Etat ni citoyen ne doit poursuivre son droit contre un autre Etat ou contre le citoyen d'un autre Etat excepté en vertu d'un jugement.»[31] Comment concilier ces deux principes? Grotius le fait par un tour de force vraiment extraordinaire: «Pour procéder à la sentence il faut que la priorité appartienne aux parties de l'Etat contre lequel ou contre le citoyen duquel il y a poursuite. S'ils font défaut, qu'alors l'Etat qui poursuit, ou bien lui-même, ou bien son citoyen, procède à juger de l'affaire.»[32]

Par ce détour, Grotius arrive à la thèse qui avait déjà été préconisée par Franciscus a Victoria, à savoir que l'Etat dont le droit

---

[28] On trouvera son argumentation à ce sujet dans le *De Jure Praedae*, Caput Septimum, De materia belli circa quam et in qua, pp. 66—84.

[29] Voir à ce sujet *De Jure Praedae*, Cap. II., pp. 7 ss.

[30] Voir plus haut, p. 315.

[31] Lex XII. Ne respublica neu civis in alteram rempublicam alteriusve civem jus suum nisi judicio exsequatur. l. c., p. 27.

[32] «In judicando priores sint partes ejus reipublicae, unde cujusve a cive petitur. Quod si hujus officium cesset, tum respublica quae ipsa cujusve civis petit, eam rem judicet.» (Regula IX, l. c., p. 28).

est lésé, possède une juridiction sur l'Etat violateur. La notion d'une société des nations est trop faible chez ces auteurs pour qu'ils puissent concevoir l'idée de lui confier la juridiction. Il n'est peut-être pas superflu de faire observer que Grotius ne semble pas concevoir la posssibilité d'une *sentence* proprement dite. Le «jugement» s'exerce par la déclaration de la guerre.

Au fond la théorie de Grotius par rapport à la guerre n'a pas changé dans son ouvrage principal, le «De Jure Belli». Il est, cependant, à certains égards moins affirmatif. La théorie juridictionnelle que je viens d'examiner ne s'y retrouve pas, ni la confiance dans la justice du jugement de Dieu, qui, tout entourée qu'elle fut de réserves, se trouve néanmoins exposée dans le *De Jure Praedae*. La vie a rendu notre auteur un peu plus sceptique à cet égard: «Que si quelquefois les entreprises injustes ont un heureux succès, personne ne doit se laisser éblouir par cette considération: car il suffit que la justice du sujet de la guerre ait par elle-même beaucoup de force pour encourager et pour mettre en état de réussir, quoiqu'ici, comme dans toutes les choses humaines, il vienne souvent d'autres causes à la traverse qui empêchent l'effet auquel on avait lieu de s'attendre.»[33] Il s'est rapproché de la manière de voir de Gentili.

Grotius insiste sur l'existence d'un droit de la guerre, non seulement en ce sens qu'il ne faut avoir recours à la guerre que pour revendiquer son droit, mais aussi en ce sens que tout droit ne cesse pas pendant la guerre. «Pour ce qui est de la guerre, bien loin qu'on puisse accorder, ce que quelques-uns s'imaginent, que l'obligation de tout Droit cesse entre ceux qui ont les armes à la main l'un contre l'autre; il est certain au contraire que l'on ne doit même entreprendre aucune guerre que pour maintenir ou poursuivre son

[33] «Nec movere quemquam debent prosperi successus iniquarum molitionum. Satis enim est quod causae aequitas suam quandam eamque magnam habet vim ad agendum, quanquam ea vis, ut in rebus humanis accidit saepe aliarum causarum oppositu ab effectu impeditur.» *De Jure Belli*, p. 6 (Proleg. § 28, BARBEYRAC, p. 27).

droit, ni la faire quand on s'y est une fois engagé qu en se tenant dans les bornes de la justice et de la bonne foi.»[84]

C'est surtout le dernier objet — le droit de la guerre au sens moderne du mot — qui a mis la plume à la main de Grotius: «Par les raisons que je viens d'alléguer, j'étais depuis longtemps convaincu qu'il y a un Droit commun à tous les Peuples, qui subsiste, et dans les préparatifs, et dans le cours de la guerre. Plusieurs raisons très fortes me déterminent aujourd'hui à écrire là-dessus. J'ai remarqué de tous côtés dans le monde Chrétien une licence si effréné par rapport à la guerre, que les Nations les plus barbares en devraient rougir. On court aux armes, ou sans raison, ou pour de très légers sujets: et quand une fois on les a en main, on foule aux pieds tout Droit divin et humain, comme si dès lors on était autorisé et fermement résolu à commettre toutes sortes de crimes sans retenue.»[85].

Suivant en cela tous ses prédécesseurs, Grotius discute d'abord longuement le problème de la légitimité de la guerre. Nous n'avons pas à nous y arrêter parce que nous connaissons déjà sa manière de voir. Il combat ERASME, il combat les sectes qui refusent de reconnaître aucune guerre comme légitime. Grotius n'est nullement antimilitariste, il n'est même pas pacifiste[86]. Les limites qu'il trace pour

---

[84] «Tantum vero abest ut admittendum sit quod quidam fingunt, in bello omnia jura cessare, ut nec suscipi bellum debeat nisi ad juris consecutionem, nec susceptum geri nisi intra juris ac fidei modum.» l. c., p. 5. (Proleg. § 26, BARBEYRAC, p. 23).

[85] «Ego cum ob eas quas jam dixi rationes, compertissimum haberem, esse aliquod inter populos jus commune, quod et ad bella et in bellis valeret, cur de eo instituerem scriptionem, causas habui multas ac graves. Videbam per Christianum orbem, vel barbaris gentibus pudendam bellandi licentiam: levibus aut nullis de causis ad arma procurri, quibus semel sumptis nullam jam divini, nullam humani juris reverentiam, plane quasi uno edicto ad omnia scelera emisso furore.» l. c., p. 6 (Proleg. § 29, Barbeyrac, p. 27).

[86] C'est ce que fait observer avec raison BASDEVANT (l. c., p. 256) là où il rapproche Grotius de MORUS et de CAMPANELLA. D'autre part cet auteur est dans le tort — cp. notre appréciation de ces deux écrivains — lorsqu'il assimile ces deux écrivains aux «irénistes».

la légitimité de la guerre sont trop larges même pour le pacifiste le plus tiède de nos jours.

Il a déjà été remarqué plus haut, par rapport à Gentili, que la définition qu'apporte Grotius de la guerre[37] n'est pas heureuse; elle est décidément inférieure à celle de Gentili, d'abord parce qu'elle fait comprendre également la guerre privée, ensuite parce qu'elle n'envisage pas l'idée de justice. Le dernier point est assez curieux. Nous avons vu que Grotius y insiste avec force dans ses *Prolegomena.*

Peut-être a-t-il vu que le fait d'être «de juste guerre» ne pouvait pas entraîner des conséquences juridiques pour le droit de la guerre elle-même. Le Droit international a suivi la voie de Grotius en ceci, qu'au point de vue juridique il n'y a pas de différence entre les belligérants, quelle que soit la légitimité de leur cause respective. C'est sur la même base que s'est établi le droit moderne de la neutralité, qui insiste avant tout sur le devoir d'*impartialité* de l'Etat neutre à l'égard des deux parties, sans souci de la justice de leur cause[38].

Est-ce là un progrès définitif réel et un principe salutaire? Un auteur éminent a pu dire, après les expériences de la guerre mondiale de 1914, que peut-être après tout la conception d'un vrai droit de la guerre sera-t-elle considérée dans l'avenir comme plus utopique que l'idée pacifiste[39]. Et d'autre part le droit de la neutralité est au fond subversif de toute idée d'une justice distributive exercée, au nom de la Société des nations, par les autres états combinés.

Toujours est-il que pour l'époque où vivait Grotius, la notion d'un droit de la guerre qu'il faut observer, fut bienfaisante par ses effets immédiats. Il va de soi que les règles qu'établit Grotius sont dérivées du Droit de nature; il n'exista point encore un droit de la

---

[37] «Status per vim certantium.» *De Jure belli,* p. 1 (Lib. I, Cap. I, § 2).

[38] Basdevant, l. c., p. 261.

[39] Lammasch, Das Völkerrecht nach dem Kriege, p. 4. Cité plus haut p. 11.

guerre conventionnel. Ces règles sont d'une rigueur extrême[40]. Grotius y apporte expressément toute une série de ménagements en prêchant la modération (*temperamentum*)[41] dans l'exercice de ces droits vraiment excessifs. Ainsi nous voyons réapparaître le moraliste-théologien qui prêche la bonté et les vertus. Nous avons appris par ce qu'avait dit Grotius dans les *Prolegomena* (§ 29) que c'est là peut-être le but principal de son ouvrage.

Il avait parlé également de la légèreté avec laquelle on court aux armes (*levibus aut nullis de causis ad arma procurri*). A ceci correspondent ses exhortations[42] de s'abstenir de la guerre même la plus juste, et sa discussion des moyens par lesquels elles puissent être évitées. Nous avons déjà dit que Grotius n'approche pas ces procédés de sa théorie de la Société des nations. Il est vrai qu'il propose l'institution, par voie internationale, d'un corps d'arbitres. Mais d'autre part il est significatif que Grotius discute les moyens d'éviter la guerre dans un chapitre qui a pour titre: «Des Causes douteuses de la Guerre»[43]. C'est pour lui plutôt une suggestion qu'une proposition sérieusement étudiée.

Il indique trois moyens différents: Une Conférence (*Colloquium*); l'Arbitrage (*Compromissum*); le Sort[44]. Il ne donne aucune indication de détail sur la première ou la troisième de ces procédures.

Par contre il parle assez longuement de l'arbitrage. Il convient de reproduire ses raisonnements à ce sujet: «Le second moyen de terminer un différend entre ceux qui n'ont point un juge commun, c'est un *Compromis* entre les mains d'Arbitres. Thucydide soutient

---

[40] Liber III, Cap. IV–IX. Cp. Basdevant, p. 261.

[41] Liber III. Cap. XI–XVI.

[42] Lib. II, Cap. XXIV. Monita de non temere etiam ex justis causis suscipiendo bello.

[43] Lib. II, Cap. XXIII, *De Causis dubiis*.

[44] «Maximi autem momenti est bellum, ut ex quo mala plurima etiam in innocentes sequi soleant. Ideo inter sententias alternantes vergendum ad pacem — — — Tres autem sunt modi quibus vitari potest, ne controversiae in bellum erumpant.» l. c., p. 395 (Lib. II, Cap. XXIII, § VI).

qu'on ne peut pas innocemment attaquer, comme coupable d'injustice, celui qui est tout prêt à accepter cette voie d'accommodement. (Grotius cite ici un grand nombre d'exemples d'arbitrages dans l'Antiquité) — — — Les Rois et les Etats Chrétiens sont surtout obligés de prendre cette voie, pour s'empêcher d'en venir aux armes. Car si autrefois les Juifs et les Chrétiens, pour éviter d'être jugés par des gens qui n'étaient pas de la vraie religion, établirent entre eux des juges à l'amiable, comme St. Paul aussi l'ordonne expressément, combien plus en doit-on user ainsi pour éviter la guerre, qui est un mal beaucoup plus fâcheux? — — —

«Pour la raison dont je viens de parler et pour plusieurs autres, il serait utile et en quelque façon nécessaire qu'il existât des conférences des Puissances chrétiennes, dans les Assemblées desquelles les démêlés de chacune se terminassent par le jugement des autres non intéressées; et que l'on cherchât même les moyens de contraindre les Parties à s'accommoder sous des conditions raisonnables. C'est ce que faisaient autrefois les *Druides* parmi les Gaulois — — —»[45].

On voit dans quel vague est maintenue la suggestion de Grotius. Trois points cependant doivent être relevés .Il préconise: 1° une convention internationale pour la solution de litiges; 2° la constitution de conférences des états; 3° l'institution de sanctions afin d'exécuter les décisions.

[45] Alterum est inter eos qui communem judicem nullum habent compromissum: ait Thucydides; In eum qui arbitrum accipere paratus est, nefas ut in injuriosum ire — — — Maxime autem Christiani Reges et Civitates tenentur hanc inire viam ad arma vitanda. Nam si ut judicia alienorum a vera religione judicum vitarentur, et a Judaeis et a Christianis arbitri quidam sunt constituti, et id a Paulo praeceptum, quanto magis id faciendum est ut majus multo videtur incommodum, id est bellum? — — —

Et tum ob hanc, tum ob alias causas utile esset, imo quodammodo factu necessarium, conventus quosdam haberi Christianarum potestatum, ubi per eos quorum res non interest aliorum controversiae definiantur: imo et rationes ineantur cogendi partes ut aequis legibus pacem accipiant. l. c, p. 396. (Lib. II, Cap. XXIII. § VIII) BARBEYRAC, pp. 173—76. — La traduction de Barbeyrac n'est pas exacte; ainsi il parle d'«un Corps dans les Assemblées duquel» afin de rendre les mots *conventus quosdam*. — Cp. sur la référence à Thucydide, plus haut, pp. 26—27.

Il n'est pas ici question d'arbitrage proprement dit: c'est plutôt une juridiction à l'aide d'un conseil, ou si l'on veut, une cour permanente, qui constituerait pour chaque conflit éventuel un tribunal composé des délégués de tous les états étrangers au conflit, et qui serait chargée de surveiller l'exécution des sentences. Le projet est très radical, et nous ne trouvons aucun précédent parmi les exemples cités par Grotius. Ceux-ci sont tous tirés de l'Antiquité, conformément à la méthode toujours suivie par lui; car on ne peut guère prendre au sérieux la référence aux «évèques chrétiens» ou aux «Proceribus» de France; ces exemples ne sont point vraiment probants. Barbeyrac cite quelques exemples tirés du Moyen-Age, qui doivent avoir été connus de Grotius comme ils l'étaient de Gentili; Grotius les néglige dédaigneusement. Aucun de ces précédents plus récents n'offre, d'ailleurs, un parallèle à l'organisation préconisée par Grotius.

Aurait-il eu quelque autre modèle?

M. Nys[46] croit pouvoir dire que Grotius «s'inspire évidemment du *Nouveau Cynée*» d'Emeric Crucé. L'hypothèse, que M. Nys n'essaye pas de soutenir davantage, est certainement attachante. On pourrait ainsi croire que les idées du pacifiste français, resté inconnu pendant près de trois siècles, avaient trouvé de son vivant un adhérent des plus éminents. Il faut dire aussi que le projet très détaillé de Crucé, sur lequel nous aurons à revenir, et le plan extrêmement vague de Grotius sont d'une similitude frappante: ils préconisent tous les deux un Conseil permanent appelé à régler les litiges entre états par des jugements des délégués des Puissances non intéressées dans le conflit. D'autre part, il n'y a rien qui parle contre l'hypothèse, le *Nouveau Cynée* ayant été publié à Paris en 1623, l'année même, où, dans la même ville, Grotius commença son grand ouvrage.

Mais pourquoi Grotius ne fait-il pas mention de l'ouvrage de

[46] Origines du Droit international (Bruxelles, 1894) p. 398. Comp. sur Crucé plus loin Chap. X, § 4.

Crucé? Il n'est pas, par ailleurs, avare des références. Aurait-il trouvé le modeste livre anonyme trop humble pour mériter une mention?

Il me semble que bien qu'il soit impossible de nier la possibilité d'un emprunt fait à Crucé, il n'y a rien qui le prouve. Il serait nécessaire pour cela de voir si, dans la correspondance volumineuse de Grotius, il ne se trouverait pas quelque part une allusion au moins au *Nouveau Cynée.*

En attendant il faut se contenter d'un *non liquet*[47]. D'autant plus que, comme nous allons le voir, les idées d'une semblable organisation pacifique internationale étaient «dans l'air», surtout en France, au début du XVIIe siècle. Il est en tout cas intéressant de constater que parmi les hommes favorisant ces idées il faut aussi compter l'éminent auteur du *De Jure Belli ac Pacis.* Par le bref passage que nous venons de citer, il esquisse en réalité une organisation juridique de la Société des nations qu'il n'avait pas osé soutenir dans le corps de son ouvrage, et qui représente un progrès considérable sur l'avis émis dans le *De Jure Praedae*[48]; dans cet ouvrage il avait semblé rejeter toute organisation d'une juridiction internationale.

Nous pouvons de nouveau constater quelle avait été l'évolution de Grotius depuis sa première jeunesse.

Grotius lui-même a considéré son ouvrage sur le *Droit de la Guerre et de la Paix* comme «le premier fondement» de la science qu'il voulait fonder[49].

Il est en effet resté pour toute la postérité «le fondateur de la

[47] Ce n'est qu'après avoir rédigé ces paragraphes que j'ai pu consulter TER MEULEN, Gedanke der internat. Organisation, pp. 158—59, qui arrive à une conclusion analogue.

[48] *De Jure Praedae*, p. 28, cité p. 315.

[49] *De Jure Belli*, Lib. III, Cap. XXV, Conclusio. «Atque hic finire me posse arbitror, non quod omnia dicta sint quae dici poterant, sed quod dictum satis sit ad jacienda fundamenta quibus si quis velit superstruere speciosiora opera, adeo me invidentem non habebit, ultro et gratiam referet.» l. c., p. 608.

science de Droit international». Non pas qu'il ait tout construit depuis les bases. Comme tous les grands esprits de l'humanité, il a profité — et largement — de ses prédécesseurs. HAMAKER dit avec raison dans la préface de son édition du *De Jure Praedae:* «Summa laus Grotii est, quod, quae ad manum erant, collegit et ita disposuit ut inde nova juris disciplina nasceretur.»[50] Grotius inspira cette nouvelle discipline d'un esprit de large humanisme et de haute philosophie, qui a toujours servi d'un exemple élevé pour les meilleurs professeurs de la science qu'il avait fondée.

[50] HAMAKER, l. c., p. XI.

CHAPITRE IX

DÉBUTS DE LA LITTÉRATURE PACIFISTE

§ 1. — CARACTÈRES GÉNÉRAUX

Jusqu'ici nous avons pu étudier les manifestations de l'idée pacifiste et internationaliste aux temps modernes pour ainsi dire par *catégories:* après les humanistes, nous avons passé en revue les représentants du pacifisme chrétien et du pacifisme des sectes, pour étudier enfin les origines du Droit international. Entre ces catégories il n'y a guère eu d'influence réciproque, et l'indépendance à l'égard de la chronologie fut ainsi légitime et même imposée par le souci d'une bonne méthode.

Dès la fin du seizième siècle les conditions se modifient, et au cours du dix-septième siècle le mouvement que nous nous sommes proposé d'étudier présente un autre caractère.

Les causes en sont d'ordre très différent.

Le XVIIe siècle est, dans le monde de la pensée, un âge créateur. La nouvelle science, sous l'inspiration des découvertes et des doctrines de Copernic et de Kepler, de Bruno et de Bacon, de Galilei et de Newton, sape les fondements de la superstition, et de grands penseurs — Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibnitz — construisent des systèmes philosophiques ambitieux. D'autres penseurs — il faut au dessus de tout autre rappeler le nom de John Locke — jettent les

bases théoriques de la liberté individuelle et politique. Nous avons déjà vu que d'une part George Fox, d'autre part Hugo Grotius appartiennent au 17e siècle.

Tous ces facteurs nouveaux provoquent une forte fermentation d'idées et de conceptions nouvelles : elle n'est pas sans importance pour notre objet, et les nouveaux éléments se combinent avec l'impression que crée l'état des choses politiques pour porter les esprits en éveil vers le problème international. C'est l'âge classique de l'absolutisme et des guerres dynastiques et de conquète ; c'est en même temps l'ère des guerres de religion. La *raison d'Etat* domine la politique ; nous avons déjà entendu JEAN BODIN en développer la théorie ; les princes et les ministres se chargent de la pratique. L'excès du mal provoque la réaction. Emus par les malheurs du temps, des penseurs — ou tout simplement des philanthropes, des hommes de bonne volonté — s'élèvent contre le fléau de la guerre ; d'aucuns se bornent à la prédication, d'autres recherchent des remèdes. Il ne faut pas oublier que le mouvement des sectes contre la guerre avait formé un public, sinon très nombreux, du moins disséminé dans bien des pays, et tout prêt à accueillir les théories internationalistes, en tout cas les prédications anti-guerrières.

C'est ainsi que naît vers la fin du siècle une littérature pacifiste proprement dite : un humanitarisme à base sentimentale fait un grand effort pour créer un mouvement général et conscient vers l'internationalisme ; élèves et successeurs des humanistes, des auteurs — poëtes et prosateurs — s'élèvent contre la guerre au nom du bon sens ; même un artiste de marque met son burin au service de la cause de la paix. Enfin un série de projets plus ou moins bien étudiés visent une organisation internationale, dont le but est de garantir le monde contre la guerre.

Cette littérature présente un caractère assez confus. Il y a beaucoup de médiocrité, mais partout une conviction très forte de l'importance du problème international. Le même sentiment se révèle

chez ceux des grands penseurs qui ont voué une attention spéciale au problème; leur examen des questions va exercer une influence décisive sur l'orientation du mouvement internationaliste, notamment sur la manière dont seront dorénavant posés les problèmes.

Ainsi se manifeste déjà une certaine interpénétration, et c'est surtout ce caractère plus varié, moins unilatéral, qui s'accentue de plus en plus. Les influences diverses des facteurs antérieurs du mouvement se font jour chez les mêmes auteurs; quelques-uns deviennent des vulgarisateurs. Il n'est plus aussi facile de les classer en catégories comme auparavant; des éléments divergents s'entremêlent, et une discussion générale est engagée, s'il est permis d'employer un terme aussi ambitieux de ces modestes débuts d'une littérature et d'une science de la paix encore en naissance. En tout cas, il me semble naturel de procéder désormais par ordre chronologique, afin de dégager aussi bien que possible le fil de l'évolution.

LES AUTEURS

Nous allons d'abord étudier trois groupes d'auteurs pacifistes. Chez le premier groupe, ce sont les impressions des guerres françaises de religion qui ont déterminé leurs convictions; le second groupe est fiormé par un couple d'auteurs dominés par un sentiment vague d'humanitarisme général; le troisième, enfin, porte la marque indélébile d'avoir vu les dévastations et les horreurs de la Guerre de trente ans.

§ 2. – GUERRES FRANÇAISES DE RELIGION

Il n'est pas surprenant que les guerres de religion aient porté des esprits français vers l'étude du problème de la guerre. Nous avons vu que déjà au Moyen Age ce sont deux français, Pierre Dubois et Antoine Marini, qui en ont les premiers essayé une solution par la voie de la fédération; à l'âge de la Renaissance les deux

premiers penseurs français, Rabelais et Montaigne, se sont tous les deux prononcés contre la guerre.

Le premier auteur dont nous ayons à nous occuper, est un contemporain de Michel de Montaigne. Mais il a su garder un anonymat si complet, il semble même être tombé dans un oubli si profond que nulle part je n'ai pu trouver des traces de son activité.

Il s'agit d'un opuscule intitulé: *Apologie de la Paix, représentant tant les proffficts et commodités que la Paix nous produict que les malheurs, confusions, et désordres qui naissent durant la guerre.*[1]

L'ouvrage est dédié à «Monseigneur Messire Philippes Hurault, Vicomte de Chiverny et Chancelier de France». Hurault fut le successeur de Michel de Lhospital; partisan d'abord de Catherine Medicis et d'Henri III, il servit plus tard Henri IV, et dirigea les finances au début du nouveau règne.[2] — L'auteur de notre ouvrage est évidemment un modéré; on s'imagine qu'il a appartenu au parti des «politiques», ceux pour lesquels les questions religieuses ne primaient pas tout autre intérêt, qui avaient le souci de l'unité nationale et de la grandeur de l'Etat français.

Il fit paraître son traité en 1585, l'année de la *Ligue*, époque trouble, où la guerre civile et religieuse menace l'existence même de l'Etat. C'est la «guerre des trois Henri». Des pamphlets discutant la situation politique foisonnaient à cette époque, qui ne connaissait pas encore la presse périodique. Il faut considérer l'ouvrage comme un plaidoyer pour le parti de la paix, contre la Ligue séditieuse. Mais l'auteur élève son regard plus haut; il ne s'arrête pas aux seuls intérêts de la France. Non seulement il combat la guerre civile; mais il s'èleve contre la guerre en général, tout en faisant la distinction entre la guerre de conquête et la guerre défensive. C'est

---

[1] Paris, 1585, 159 pp. petit-in-8° (Bibliothéque royale à Copenhague, cat. 120, p. 101.) — Je n'ai pu constater si l'ouvrage se trouve à la Bibl. nationale à Paris. Le British Museum ne le possède pas. Il n'est mentionné dans aucun des dictionnáires des anonymes que j'ai pu consulter.

[2] Voir la *Biographie universelle.*

ainsi que son travail devient intéressant pour l'histoire du pacifisme.

Et il faut bien le dire: cet opuscule oublié, jeté par le hasard sur les rayons de la Bibliothèque nationale d'un pays lointain, mérite d'être tiré de l'oubli où il est tombé. L'auteur n'est pas seulement écrivain; c'est aussi un homme instruit, qui a lu la Bible et les auteurs classiques; il connaît les humanistes, et il sait présenter leurs arguments et les siens propres avec beaucoup de force et de logique.

La première moitié du livre est formé par l'«Apologie de la paix» (pp. 9—72); la seconde par la «Response au Paradoxe de la guerre».

L'auteur veut présenter son apologie de la paix «en trois bandes»: 1o, «de la nécessité, du profit et des commodités qu'elle nous apporte». 2o «En après je respondray à ce que les partisans contraires ont accoustumé de produire à son prejudice et ternissement»; 3o «Finalement . . . . les malheurs de la guerre, pour après bouleverser les appuys, fondemens, et rampars sur lesquels on luy a voulu faire prendre pied».

L'auteur voit bien que la paix, loin d'être seulement la négation de la guerre, en d'autres mots l'expression exclusive du désir tout passif de *repos*, d'absence de souffrances, est au fond la base même de la vie laborieuse et fertile: «. . . la Paix est la liaison, le coeur et la vie des Etats qui feraient le soubresaut à toutes heures s'ils n'estoient retenus des nerfs d'amitié qui nous entrejoignent, nourrissent et allient la société humaine (p. 10). . . . Justice et piété fleurissent durant la paix . . .» Et avec une allitération entassée, qui provoque un sourire, il s'écrie: «Bref, c'est la Paix, qui, paisible, nous fait paisiblement passer le cours de cette vie» (p. 11). Suit une peinture très vive des maux de la guerre: viols, vols, incendies (pp. 14—15).

«La paix est la nourrice des lettres, la guerre leur amortisseur.» On semble entendre une nouvelle «Querela Pacis»: «Je ne pense

point estre plus delicat ou avoir l'aureille plus prime qu'un autre, mais dès que j'entends que la guerre est en quartier, j'ay beau ouir, discourir ou lire, mon esprit extravague, je ne me sens maistre de moy-mesme» (p. 18).

Il appuie son raisonnement par des citations «d'excellens personnages», ayant recommandé la paix: St. Paul, Le Souverain au Chap. 16 du Levit. (!); Numa Pompilius et autres personnalités de l'Antiquité; des Pères de l'Eglise comme Origène et Augustin.

Mais il ne se borne pas à citer ces autorités littéraires; il allègue des arguments d'ordre biologique: «Rapport des membres de nostre corps avec les citoyens du corps Politic»; «Harmonieuse sympathie des quatre Elements»; «Les quatre saisons de l'annee ne s'entrerompent leur cours»; «Reiglee et paisible entresuite du jour et de la nuit»; «Mariage et entrelassement de l'eau et de la terre quoy que contraires».

En discutant ensuite les «Incommoditez qu'on impose à la Paix» (pp. 36 ss), notre auteur ne se borne pas à l'argument assez dangereux, et pour le moins illogique, que «durant la paix on estudie à l'art militaire» — ce qui fait soupçonner que c'est la paix *intérieure* qui le préoccupe surtout — il proteste en outre contre l'assertion si habituelle que la paix «poltronise», ou qu'elle «nous rend mols, delicieux et effeminez». Il voit très bien, et il insiste sur, la valeur éducative du travail productif, dont les efforts sont moralement plus précieux que ceux de la guerre.

«Au contraire la guerre, qu'est-ce rien autre que la destruction des Estats esquels elle est glissee, la ruyne d'autruy, qu'un brigandage» (p. 47). Et cela est vrai non seulement des guerres civiles, mais de toute guerre. «La guerre rend les hommes farouches»; «Nulla fides pietasque viris qui castra sequuntur»; . . . «c'est une maxime *Machiavelique* que plus il y a de morts, moins il y a d'ennemis».

Comme les humanistes il dépeint la soldatesque sous les cou-

leurs les plus vives: «. . . . aujourd'huy la guerre n'est que pour tuer, frapper et brigander, n'est donques merveilles, si les voleurs et les brigands y sont les bienvenus. Si on les cassoit, les compai- gnies demeureroient bien desrangées» (pp. 60—61).

Il est superflu de s'arrêter au tableau que fait l'auteur des «Fruicts de la guerre» ou de ses «effects».

Il trouve le «Paradoxe de la guerre» dans le vieux dicton — et il faut bien admettre qu'il est paradoxal: «Paix fin de la guerre». Il en conclut avec raison: «ergo paix meilleure que guerre.»

«La guerre est engendree par le péché», c'est la thèse même des Quakers. «La guerre est l'esgout de nostre nature, comme elle est corrompue par l'humain lignage . . . Il n'y a homme, s'il ne veut se dire autre qu'homme, despouiller son humanité et se desnaturer de sa raison, lequel ne recognoisse aisément avec moy, que ce que je viens de dire est trop plus que veritable, d'où l'illation [ɔ: la con- clusion] sera nécessaire en toutes façons qu'on la voudra prendre, que la guerre ne nous est naturelle: au moins si elle l'est que ceste nature nous est bastarde, corrompue, et laquelle tous gens d'esprit et sur tout les Chrestiens, doivent desavouer» (pp. 82—83).

On ne peut désirer une affirmation plus énergique de la foi pacifiste. L'auteur, cependant, admet la légitimité d'une guerre de défense: «Je ne suis pas si difficile que je ne scache tres-bien que l'on peut guerroyer l'estranger, mais c'est lors et quand il nous vient assaillir, qu'il veut nous faire effort, qu'il tasche à nous ravir ce qui nous appartient, bref quand il nous tient tort. Et s'il faut, que cela soit drachmé avec une si juste balance que l'excez ou le mes-us ne nous porte dommage.» (pp. 92—93). La vengeance, toutefois, est «mes- seante à un Chrestien et un coeur genereux» — ce qui est prouvé par des exemples historiques. Et notre auteur conclut: «C'est une maxime de nature, qu'il nous est loisible de repousser la force par la force, qu'un vermisseau, si on le marche, se revirera, et pour ce n'est merveilles, si naturellement nous sommes enclins à vanger les injures qu'on nous fait.

C'est[3] instinct naturel fait voye à la guerre contre l'estranger: . . . Alors je recognostray, s'il n'y a moyen de prevenir la levee de guerriers, que l'on peut courir sus l'estrangier qui voudra exceder. Mais de dire, qu'il soit loisible de rechercher la guerre contre l'estrangier, c'est resveiller le chat qui dort, mettre l'estat en proye et vouloir le metamorphoser en un vray brigandage . . .» (pp. 95–97).

Traduite en language moderne, la doctrine de l'auteur admet, à regret, la guerre préventive, alors que la pure guerre de conquête est repoussée.

Citons encore quelques thèses caractéristiques: «La guerre mal propre pour degourdir les sujets». — «La guerre contre l'estranger mal fondee sur ce qu'elle deliurera nostre pays de guerre» — principe généralement accepté à l'époque et fort employé par les polémistes, comme nous allons le voir.[4] Notre auteur, tout pacifiste qu'il est, y trouve un avilissement de la guerre: «On fait tort à la guerre de la faire le balay de l'Estat, pour le nettoyer des garnements».

Et l'auteur établit ainsi le bilan de la guerre: «Qu'on dresse donc estat de ces aduantages, honneurs et preeminences, dont on a recogneu les guerriers à ceux qui prendront plaisir de partiser pour la guerre: car si la guerre est cause de tant de maux que nous avons deduit cydessus, c'est folie d'advantager les guerriers de tels passe-droits. Nous sommes hommes: nous voulons garder l'humanité, nous hayssons les meurtres, les concussions, les brigandages, les voleries, nous détestons les excez qui se perpetrent en la guerre, et on nous viendra faire plaid des couronnes triomphantes et autres guirlandes guerrières, on nous voudra faire tirer hors ligne, approuver et verifier les privileges qui ont esté octroyés aux guerriers: on nous fera volontiers prendre envie d'estre bouschiers, afin que nous jouissions de ces belles prerogatives et immunitez. Qu'on retranche les inhumanitez familières aux guerriers, qu'ils n'ayent plus les mains ensanglantees, qu'ils ne ruinent, dissipent et desolent plus l'Estat, me voilà des leurs! . . .» (pp. 111–12).

[3] Faute d'impression pour *Cest*.

[4] Cet argument joue aussi un rôle important dans les raisonnements de LA NOUE et de SULLY.

En vérité, voilà encore une déclaration de foi pacifiste bien nette.

Les guerriers sont comparés à des chiens de chasse auxquels il faut jeter la curée. Un «certain personnage» est cité comme ayant donné les «contre qualitez des guerriers» — énumération qui rappelle celle d'AGRIPPA VON NETTESHEIM.[5]

L'auteur désespère d'une amélioration des relations entre états, tant que sera maintenue leur préparation guerrière. On dirait une ébauche d'argument pour la réduction des armements!

«C'est donc hors de propos, qu'on veut avigourer [abolir?] la Guerre, parce que, quelque paix qu'il y ait entre les Princes, Seigneurs et Estats, quelque alliance qu'on ait juree, on ne fait que vivre en perpetuelle deffiance les uns des autres. Les Estats du monde ne seront donc autre chose qu'une forest, où plusieurs brigands et voleurs font leur retraite, s'entre-pillent, s'entre-tuent et se volent les uns les autres. On nous veut machiaveliser tous nos Estats, on y veut introduire une deffiance. On ostera la foy et loyauté du milieu de nous: on nous voudra faire gehenner et martyrer par nostre propre meffiance: si ainsi estoit, ce seroit pour le mieux de ne parler jamais de Paix, attendu que cela n'est que faire barbe de fouerre à [ↄ: se moquer de] la vérité, à la loyauté et à la Paix.» (pp. 128–29).

C'est du vrai Hobbes avant HOBBES! Aucun écrivain encore n'a donné une peinture aussi vigoureuse, aussi véridique de l'anarchie internationale! Et alors que Hobbes — nous allons le constater — abdique devant cet état des choses, pour ainsi dire sans protestation, notre auteur ne peut retenir son indignation, il éclate!

Ensuite les arguments en faveur de la guerre tirés du Vieux Testament sont examinés.

«St. Augustin au vingt-unieme chapitre du premier livre de sa Cité de Dieu leur respond tres pertinemment, et monstre qu'il est permis d'occir ou par ce que la Loy est donnee, ou qu'il y a ex-

---

[5] Voir plus haut, Chap. VI, § 5, p. 198.

pres commandemant donné à certaines personnes pour un temps, soit pour l'execution de la Justice soit pour acquit de voeu. Mais qui voudroit tirer cecy à une permission indefinie, les voleries et brigandages des plus diffamez garnements du monde auroient leur couverture . . . Toutes choses ont leur temps et ce qui est accordé à un homme ne l'est pas à tous les autres» (p. 136).

Et l'auteur conclut:

«Pour la deffense je demeureray tousiours d'accord, et desia cy dessus ie l'ay touché, que les armes ne sont interdictes: Le droict naturel nous enseigne et commande de maintenir et garder nostre vie et liberté contre toute iniure et violence . . . . A cela faut conioindre le droict des Gens, lequel distingue les possessions et seigneuries, plante les bornes, marque les coings, lesquels chacun est tenu de defendre contre tout homme qui les veut envahir. Nous sommes tenus à la defense du pays, de nos vies et de nos biens.» (p. 139).

C'est donc dans l'invasion directe du pays, dans la violation des frontières, que l'auteur veut voir le critère de la guerre de conquête. Semblable invasion rend légitime la défense par les armes. C'est la doctrine généralement reconnue à cette époque, et même une doctrine beaucoup plus modérée que celle admise par la plupart des auteurs qui vont jusqu'à considérer comme légitime la guerre de revanche. Notre auteur est beaucoup moins dépendant que ses prédécesseurs et ses contemporains des théories de St. Augustin, qui dominent encore les esprits.

L'*Apologie de la Paix* mérite une place à part dans l'histoire littéraire du pacifisme. C'est un traité sérieux, bien étudié et bien écrit. L'auteur ne propose pas de solution. Il se contente — comme Erasme et comme tant d'autres — d'une peinture des maux de la guerre et des avantages de la paix, et il insiste surtout, ce qui est son mérite principal, sur la criminalité de la guerre et des guerriers et sur les conséquences tragiques du système armé pour les relations entre les états.

Il est étonnant qu'un tel ouvrage ait pu rester tout-à-fait inaperçu, et il serait intéressant de voir les spécialistes du XVIe siècle français, historiens et philologues, essayer de dévoiler l'anonymat dont a su se couvrir l'auteur jusqu'à aujourd'hui.

Le second auteur dont nous aurons à parler, est bien connu. C'est le huguenot FRANÇOIS DE LA NOUE, nommé «Bras-de-fer». Ce guerrier, célèbre par sa bravoure et par sa malchance constante en guerre, passa cinq ans aux Pays-Bas comme prisonnier des Espagnols. Il en profita pour écrire ses «Discours politiques et militaires», et ce chevalier sans reproche, «grand homme de bien», d'après ses contemporains, se révéla un des premiers prosateurs de ce seizième siècle, qui, pourtant, en avait connu de très grands. Son livre parut en 1587 à Bâle, et eut ensuite plusieurs rééditions. La Noue, né en 1531, mourut en 1591, après avoir vu Henri IV, dont il avait été le conseiller, monter sur le trône de France.

Ses «Discours» sont fréquemment mentionnés comme document pacifiste. Leur célébrité littéraire en fournit une explication suffisante; en outre le projet de La Noue d'une guerre contre les Turcs a attiré sur son livre l'attention de ceux qui ont étudié ce chapitre spécial de l'histoire.[6]

Plusieurs des Discours du vaillant capitaine discutent le problème de la guerre. Il l'avait vue de près, et il la connaissait trop pour la considérer comme un bien. Le 6e Discours développe la thèse de savoir «que la Lecture des liures d'Amadis n'est moins pernicieuse aux jeunes gens que celle des liures de Machiavel aux vieux». Mais c'est surtout vers la fin de son livre qu'il serre de plus près la question pacifiste.

Le 19e Discours est intitulé[7]: «Que la Continuation des mes-

---

[6] Voir e. a. SCHÜCKING, Organisation der Welt, p. 577. DJUVARA, Cent projets de partage de la Turquie (Paris, 1914), pp. 120 ss.; REDSLOB, Das Problem des Völkerrechts (Leipzig, 1917), pp. 142 ss. — MELAMED, Friedensidee, pp. 147–8.

[7] Je cite l'édition de Bâle de 1587, in-8°.

chantes procedures des guerres de maintenant fait estimer iniuste une cause iuste» (pp. 408—20).

Il rappelle un récit de Philippe de Commines sur une conversation entre le Duc de Guienne, frère de Louis XI, et le Duc Charles de Bourgogne («le Téméraire»). Charles se serait moqué du jeune prince «qui aportoit pitié et compassion sur les theatres de Mars, ou rigueur et vengeance ont leur souverain empire.» Et La Noue commente ainsi cette anecdote: «Auiourd'hui nous oyons encore quasi de pareilles responses que quelques vns font à tant et tant de gens qui vont maudissant nos tempestes ciuiles: car ils leur disent, c'est la guerre, et pensent que ceste parole ouïe ils doyvent hausser les espaules à l'Italienne, et se preparer à soufrir encore pis. Mais il me semble que telle raison est un peu suspecte: d'autant qu'elle vient de ceux qui ne se plaisans et repaissans qu'à rauager autrui, voudroyent qu'on estimast la guerre, comme un mal necessaire, à fin qu'on ne fust restif de lui donner la pasture qu'elle demande. Certes il ne faut pas du tout croire à ceux-ci, de peur de confondre ce qui est inhumain et inique auecques l'equité et l'humanité, et faire d'vn accident extraordinaire vne coustume ordinaire.» (pp. 408—9).

Le guerrier ne croit pas à l'abolition des guerres, mais il les considère comme les tragédies qu'elles sont, et il ne sait que trop bien qu'on aurait pu en éviter beaucoup.

Suit un tableau pris au vif «des misères des guerres, notamment des civiles»; La Noue s'y révèle comme un *laudator temporis acti* invétéré: la guerre entre les français et les espagnols au Piemont passerait maintenant pour une idylle. «Quand on leur raconteroit cela, ils l'estimeroyent comme une fable, pour ce que les coustumes presentes sont toutes diverses» (p. 419).

Dans son 20e Discours l'auteur va plus au fond de la question: «Qu'un Roi de France est assez grand, sans convoiter ni pourchasser autre grandeur que celle qui est dedans son Royaume.» On voit que c'est contre l'esprit de conquête que se tourne La Noue.

Il n'est pas intransigeant, toutefois: «Ie n'enten pas pourtant qu'vn Prince doyve mettre les armes sous les pieds, et les desdaigner: car ce seroit se donner en proye. Seulement qu'il s'en serve pour se garder d'estre endommagé: et non pour endommager autrui sans raison.» (p. 425).

En d'autres mots, il recommande une politique de paix et de bonne entente avec les voisins, tout en voulant garder un armement suffisant pour assurer le pays contre une agression.

Les deux derniers Discours nous montrent que La Noue estime que cette paix et cette bonne entente doit s'étendre à tous les princes chrétiens, sans distinction de confession; et que d'autre part il désire ardemment une alliance entre les chrétiens contre «les Mahumetistes». Le 22e Discours, qui expose son projet d'une guerre commune de la Chrétienté contre les Turcs, est le plus important de son livre (pp. 456—545, 89 pages à lui seul, alors que les vingt premiers en ont en moyenne 21). On voit que c'est son idée favorite.

L'attitude de La Noue n'est pas sans courage; car elle va à l'encontre de la politique traditionnelle de la France. Dans leurs longues luttes avec les Habsbourg, François Ier, Henri II, le roi même de la Noue, Henri IV, ont tous cherché un appui auprès des Sultans. Le 21e Discours, «Que les Alliances faites par les princes Chrétiens avec les Mahumetistes, ennemis capitaux du nom de Christ, leur ont tousiours esté malheureuses, et qu'on ne se doit point allier estroitement avec eux» (pp. 435—55), se tourne donc directement contre la politique française. C'est l'argument religieux qui est surtout mis en avant contre l'alliance turque: «Il nous semble qu'il est bien mal-aisé de s'en servir qu'on n'offense pas la piété. Anciennement Dieu defendit expressément aux Juifs de faire alliance avec les Cananeens et amorreens, peuples qu'il avoit en exécration, à cause de leurs impietez et abominables vices. La comparaison ne sera pas impertinente si nous mettons les Turcs au rang des uns et nous au rang des autres: dont s'ensuiura que la mesme de-

fense nous seruira aussi de loy pour nous retenir, à fin que n'allions nous polluer en leurs abominations» (pp. 451—2).

A qui reprocherait au bon La Noue son étroitesse de vue, il faudrait répondre que le seizième siècle traduisait dans le domaine religieux ce que, de notre temps, nous exprimons par les mots de «civilisation» et d'«esprit de progrès».

Et d'autre part il ne faut pas oublier que si La Noue veut exclure le Turc de la société européenne, il préconise en revanche une union d'autant plus cordiale entre les princes chrétiens. C'est dans son 22e Discours qu'il développe ce projet: «Que les Princes Chrétiens estans bien unis ensemble, peuvent en quatre ans chasser les Turcs de l'Europe.»

Déjà ce titre nous dit l'optimisme touchant de l'auteur, mais d'autre part il faut bien lui concéder que les Princes Chrétiens n'ont guère été «bien unis ensemble», ni pour cet objet, ni pour un autre.

La Noue part de l'idée que l'expulsion des Turcs est un intérêt commun pour l'Europe. «Si nous y regardons un peu de pres, nous verrons qu'il y a bien peu de païs qui en soyent exempts» (p. 465). — Déjà cette préoccupation place notre capitaine dans le rang des internationalistes. — D'autres seraient peut-être plus compétents que lui pour donner des conseils; mais ils se taisent, et c'est pourquoi il prend la parole. «. . . . Ie parlerai d'autant plus volontiers que ie l'estime estre tres iuste et necessaire pour le bien universel de toute la Chrestienté» (p. 457). Cet hérétique est donc un Européen et — nous allons le voir — un adversaire de toute querelle confessionnelle.

Certains auteurs ont considéré ce projet comme un document intéressant l'histoire de l'idée d'une organisation internationale.[8] Il me semble que c'est exagérer considérablement la portée des propositions du Sieur de La Noue. Il est vrai qu'il propose une

---

[8] Schücking, l. c. p. 577: «. . . . . ist auch eine dauernde Verbindung aller Christlichen Staaten gegen die Türkei vorgeschlagen, alle gemeinsamen Angelegenheiten sollen durch eine grosse Versammlung an einem bestimmten Ort geordnet, alle Streitigkeiten durch dieselbe geschlichtet.»

assemblée générale à Augsbourg sous la présidence de l'Empereur («moyennant que le pape eust jalousie»). Mais le but en est très modeste: «Ayant basti une telle confederation, il conviendrait encores passer outre et trouver des bons expediens pour la continuer au moins l'espace de quatre annees» (p. 478). Il n'esquisse même pas l'organisation intérieure de la «confédération».

Il s'efforce surtout pour convaincre «les ministres du Roy» (de France) de l'utilité de semblable politique. Il est vrai que la France perdrait son allié le Turc; aussi faudrait-il trouver des garanties pour empêcher que, ayant rompu son alliance avec la Turquie, la France ne se trouve sans d'autres appuis. — Les arguments de La Noue n'auront pas paru très concluants, probablement, aux hommes d'état français. Il le sent lui-même: «De quoy je ne diray rien, pour ce que ce seroit peu au regard de ce que tant de sages testes qu'il y a en Espagne et en Italie, pourroyent dire, et ne doute point aussi que les Princes n'accordassent de bonnes seuretez au Roy Tres Chrestien, pour le faire entrer en ceste confederation» (p. 471).

Son argument principal et sa préoccupation dominante, c'est, cependant, le repos de l'Europe. Au fond, la guerre contre le Turc est pour lui une sorte de dérivatif des humeurs belliqueuses du corps politique européen. «Mais tout cela (ɔ: les meilleurs arguments) seroit encores vain, et de nul fruict, si par mesme moyen, on ne donnoit ordre d'assopir toutes guerres presentes, et prevoir pour celles qui seroyent pour naistre tant entre les Princes l'un contre l'autre, que entr'eux et leurs suiets . . ; . pour parler en homme Chrestien, on ne doit point desirer que si puissans Monarques (ɔ: les rois d'Espagne et de France) s'entr'attaquent. Car après il font entrer en danse leurs alliez, et d'une guerre particulière s'en fait une generale . . . . Quelqu'un adioustera que les petits Potentats sont bien aises que les grands s'entre-mangent. Ils auroyent tres bonne raison si les grands les vouloyent devorer. Mais quand on les void en volonté d'entreprendre ce qui profite à tous: aussi tous doyvent desirer leur bien, et les aider en cela. Le vray moyen pour oster la

crainte aux uns, et la cupidité aux autres, c'est de s'employer con-jointement en ces hautes entreprises» (pp. 471—2).

En résumé, La Noue, profondément ému par les dissensions européennes par «les misères des guerres, notamment les civiles», sincèrement convaincu, d'autre part. du danger que faisait courir à l'Europe la puissance ottomane, a prêché l'union des chrétiens et de leurs princes. Mais ce serait forcer le sens de ses paroles que de le représenter comme l'un des précurseurs de l'internationalisme con-structif moderne. C'est un pacifiste et un internationaliste européen, si vous voulez. Mais c'est tout.

Les considérations d'ordre tactique et stratégique tiennent une large place dans le 22e Discours; elles ne nous intéressent pas. Je me bornerai à citer la sage réserve de La Noue quant au partage de la peau de l'ours:

«Mais il me semble qu'il vaut mieux attendre a departir le gasteau quand nous l'aurons en main qu'en discourir en vain à pre-sent» (p. 543). On serait tenté d'exprimer le désir de voir toujours autant de sagesse dans les conseils politiques des alliances et des coalitions!

Et La Noue termine ainsi ses développements: «C'est en somme ce qui me semble de l'issue de ceste tant iuste et necessaire entre-prise. Et si les Princes chrestiens eussent eu moins de dissensions entr'eux, et plus de compassions des miseres des peuples qui re-clament le nom de Jesus Christ, il y a longtemps qu'eussions brisé la moitié des fleaux qui maintenant nous frappent. En telle guerre on n'auroit la conscience agitee d'aucun remord, et n'y verroit-on les maux et confusions dont les nostres sont pleines: ainsi tout se conduiroit suyuant les reigles militaires . . . . Je sçay bien qu'il y a entre nous des disputes sur le fait de la Religion. Pour cela les Catholiques et Evangeliques ne laissent pas d'estre freres . . . Mais ces prophanes Mahumetistes qui reverent un Dieu imaginaire, lequel (suyuant le dire de l'Escriture) est plustost un Diable et qui souil-lent l'honnesteté et saccagent le monde, quelle conjonction et société pouvons-nous avoir avec eux? C'est contre tels ennemis qui sont ravisseurs de nos biens, les bourreaux de nos corps et empoison-

neurs de nos ames que nous devons contester, avecques nos espees. Mais entre ceux qui portent un mesme titre, les differens se doyvent terminer avec douceur et vérité» (pp. 544–45).

En dernier lieu il faut mentionner deux ouvrages français de polémique datant de l'année 1604, et qui discutent le problème de la guerre et de la paix à propos d'une situation d'actualité.

Une guerre de tarifs entre la monarchie espagnole et la France avait failli amener des hostilités ouvertes, et le Gouvernement français préparait l'opinion pour cette éventualité par des pamphlets inspirés.[9] L'un de ceux-ci «Le Soldat François», anonyme, mais écrit par PIERRE DE L'HOSTAL, gentilhomme béarnais et auteur assez fertile, défend avec beaucoup de verve la thèse militariste.[10] L'épigraphe du titre en trahit la tendance:

> «La guerre est ma patrie,
> mon harnais ma maison,
> et en toute saison
> combattre est ma vie.»

Et plus loin nous trouvons l'éloge suivant de la guerre: «. . . l'ennemy estranger n'est qu'une pierre affiloire pour aiguiser nostre vaillance, et comme un memorial qu'un grand empire ne peut estre sans ennemy, guerre et tousiours guerre, mais guerre paisible (sic!) pourvueu qu'à peine les tabours et les trompettes se puissent ouyr de nostre frontiere» (p. 170).

Il va sans dire que la théorie de l'inimitié fatale et «naturelle», dans l'occurrence entre les deux royaumes d'Espagne et de France, fait partie de l'arsenal de cet auteur. Il s'adresse au Roi de France:

«Sire, si vostre France est asseurée et comme on dit, dans les murs de Semiramis, si elle est au dessus du vent, et au couvert de l'Ambition d'Espagne, qui ne seroit pas mesme contente des mondes

---

[9] L'Histoire de France, pub. par LAVISSE, VI. i, p. 111–12 (par MARIÉJOL).

[10] Le Soldat françois, s. l., 1605 (ɔ: 1604, puisque le chroniqueur l'ESTOILE dit l'avoir reçu en janvier 1604), 191 pp. in-16°.

innombrables d'Epicure, vouz le jugerez au cheminer à droit et à gauche, en avant et en arrière, car d'une part rencontrant la Franche-Conté et de l'autre Naples et Milan, voyant l'Espagne en teste et la Flandre à dos, ne direz-vous pas vous-mesmes : Et quelle seureté.» (pp. 49–50).

Les derniers mots forment le refrain des développements suivants, dont voici le résumé et la conclusion:

«On verra que la nature en son eau et en son feu n'a voulu donner qu'un type et un patron de ces deux Monarchies naturellement et par fatalité contraires ennemies.» (p. 58).

Les protestants français goutèrent ce langage. L'Estoile appelle ce pamphlet «pièce élégante et diserte.» Il n'aime pas du tout la riposte des catholiques, «Le Pacifique ou l'Anti-Soldat françois»;[11] elle «sent de loin son âme cautérisée espagnole.»

Cet auteur se donne l'air très humble et modeste ; il sent évidemment la force de l'opinion officielle qu'il doit combattre. Aussi essaye-t-il de placer le débat sur le terrain des principes : la paix est un don divin qu'il ne faut pas légèrement compromettre. Il se tourne contre son adversaire : «Tu fais comme ces fayneants qui sont aux galeries des ieux de paulmes qui incitent les ioueurs de faire vne partie pour leur donner de plaisir et non pour contribuer aux fraix.» (p. 19).

Il repousse avec indignation la théorie de l'inimitié naturelle :

«De dire que la Castille n'est pas nostre pays, ô brutal que tu és, les Espagnols ne sont-ils pas de mesme tyge que nous? . . . . . La France n'est pas seulement ton pays, ie me trompe tu n'en as poinct? le monde sert de pays qu'à l'homme de bien. Voilà pourquoy je ne trouve plus estrange que tu desires les afflictions publiques, et que tu ne vueilles estimer les larmes des personnes, puisque comme le lappin la crainte te feroit desja deuorer tes petits.» (pp. 49–50).

---

[11] s. l. «L'an de grace, MDCIIII,» 168 pp. in 16o. D'après le catalogue du British Museum rédigé par Du Souhait.

L'auteur a fait la constatation déjà qu'au fond c'est la peur qui inspire les militaristes.

Il faut une régéneration intérieure: «Les plus heureuses victoires sont celles que l'on obtient sur ses propres passions, qui font naistre les haines et mettre les armes à la main. Escoute ce que dit ce grand capitaine La Nouë qui bien qu'il ne fust Catholique, conseille les Roys en Catholique». (p. 76).

Et heureux de pouvoir étayer son argumentation sur celle de ce bon huguenot, il donne un extrait des propositions de La Noue d'une guerre commune contre les Turcs, ainsi que celles d'autres auteurs dans le même sens.

Il ne faut pas attacher trop d'importance à ces publications éphémères, qui par dessus le marché sont assez médiocres. Toujours est-il qu'avec les deux ouvrages dont il vient d'être parlé, elles témoignent de l'existence en France d'une certaine atmosphère pacifiste, créée par l'impression des misères des guerres de religion. Et il est permis de croire que cette atmosphère n'a pas été sans importance dans les origines des projets de CRUCÉ et de SULLY, dont nous aurons à parler dans le chapitre suivant.

Nous verrons du reste que les idées pacifistes trouveront encore d'autres représentants en France dans la première moitié du XVII[e] siècle.

§ 3. – «ALLGEMEINE UND GENERAL REFORMATION DER GANTZEN WEITEN WELT» (1614). – LES «ROSENKREUZER». – DER «PALMBAUM» (1617).

En 1614 un ouvrage curieux parut à Cassel. En voici le titre tout au long: «Allgemeine u. General Reformation der gantzen weiten Welt. Beneben der Fama Fraternitatis des löblichen Ordens des Rosenkreutzes, an alle Gelehrten und Häupter Europae geschrieben: Auch einer kurtzen Responsion, von dem Herrn Haselmeyer gestellt, welcher deszwegen von den Jesuitern ist gefänglich eingezogen, und

auff eine Gallun(?) geschmiedet: Jetzo öffentlich in Druck verfertigt, und allen trewen Hertzen communiciert worden. Erstlich Gedruckt zu Cassel, Im Jahr, 1614.»[1]

Après une préface suit, p. 5: «Alg. Reformation der gantzen Welt, so aus Befehlch des Gottes Apollinis von den Sieben Weysen aus Griechenland, vnd anderen Hochgelehrten Leuten ist Publiciert und ausgeschrieben worden.»

L'Empereur Justinien rapporte à Apollon que l'état du monde est désespérant. Il demande l'autorisation de faire une nouvelle loi. «wodurch den Menschen scharff verboten wird, grausamkeit wider sich selbst mit verkürtzung ihres Lebens zu üben.» Apollon s'étonne qu'il en soit ainsi; il a payé tant de philosophes pour instruire les hommes. Il charge tout de suite les sept sages, avec quelques adjoints, de délibérer sur les remèdes à employer.

Les moyens les plus disparates et les plus drôles sont proposés: Thales veut placer un «guckfensterlein» dans la poitrine de chaque homme, afin qu'il parle et agisse «à coeur ouvert»; ce qui est adopté à l'unanimité. Homère et Horace prient que l'on ait d'abord l'occasion de «laver» les coeurs, et il est décidé d'ajourner pendant huit jours la promulgation de la nouvelle ordonnance, pour laisser le temps à ce nettoyage. Interviennent Hippocrate, Galène et autres autorités médicales, qui signalent les dangers graves de semblable opération. — Il faut donc renoncer à cet admirable projet. Que faire?

Solon propose un nouveau partage de la terre. Chilon veut abolir l'or et l'argent. Cléobule estime qu'il vaut mieux abolir le fer. «Das Eysen . . . hat die Natur herfür gegeben, damit Pflugscharen, Sicheln, Hacken, und dergleichen Instrument, so zum Ackerbau dienlich, solten daraus geschmiedet werden, nuhn braucht es aber die Menschliche Bosheit zu Dolchen, Rappieren, und vielen anderen tödlichen Gewehren» (pp. 20—21).

[1] Je cite d'après une réimpression de 1781 (Regenspurg, 1681 (erreur pour 1781) 152 pp. in-16°.

Enfin Thales se prononce de nouveau, disant qu'il n'y a évidemment pas de panacée. Tous regardent Périandre et demandent son avis, et c'est lui qui est le porte-parole de l'auteur: Il ne sert à rien de punir les personnes privées. Elles s'inclinent devant les lois tant que règne la paix. Dès que la paix est rompue, les choses les plus horribles sont commises «. . . mussen deszwegen bekennen dasz der rechte Stein des Anstosses, dadurch wihr zur dieser Zeit geplagt werden, dieser sey, dasz die Fürsten durch Geitz und Uebermuth getrieben, ihnen einbilden, es habe ihr Schwerdt einen gewissen und ausdrücklichen Pfandschilling, an allen dero Fürsten Ländern, so nicht so mächtig sein als sie: Disz hat allein Neyd und Hasz, allerley Argwohn und Verdacht in die Welt gebracht, dasz es scheinet, als wenn die edlen Creaturen, den Gott ein Menschen Hertz und ein leutseliges und geselliges Gemüth gegeben hatte, weren zu wilden und wütenden Thieren worden . . . . . und da ein Löwe alle andere Löwen für Löwen erkennet, befindet es sich doch bey den Leuten anderst, dasz den Engländern ein Schottländer, den Teutschen ein Italianer, den Spaniern ein Frantzosz, oder andere Ausländer nicht ein Mensch oder Bruder zu seyn bedüncket, wie er in der Wahrheit ist, sondern viel ehe ein Thier von einer frembden Art und Natur» (p. 43) . . .

«Darausz ist erfolget, dasz man rauben und stehlen und andern das ihrige nehmen, hat für ein hochnötige und rühmliche Kunst gehalten, und der menschliche Verstand, welcher dazu gebohren war, dasz er die wunderliche Wirckung und Eygenschaft des Himmels und der Erden, betrachten und erwegen sollte, hat sich mehr beflissen allerhand heimliche Anschläge und listige Wegssünde zu erdencken, und die Hand welche die Erde, davon wihr uns ernehren müssen, bawen sollte, übet sich mehr dasz sie die Waffen wol möge führen, andere Leut damit zu erwürgen . . .

«Dieses ist die stinckende Wunden, die das Menschliche Geschlecht schier gar zum Todt gebracht hat, die rechte Arzney aber, damit sie mag geheylet werden, ist diese, dasz die Fürsten so sol-

cher Unordnung Anstifter sein, sich bessern, auch mit dem Reichthumb, Macht und Gewalt, so sie itziger zeit besitzen, ihnen genügen lassen, denn es mich ja eine wunderseltzame sach zu sein bedünckt, dasz man bisweilen ohne eintzige Einred zu herrschen und zu regieren habe . . .

. . . sehe also für rathsamb an, dasz man für allen Dingen die Herrschaften und Königreich, in gewisse Gräntzen einfasse welche keinem Fürsten zu überschreiten vergönnet sey» (pp. 46—47) . . . .

C'est la manière de voir que nous avions rencontré déjà chez Erasme et les autres humanistes : la réforme internationale dépend de la bonne volonté des princes.

La discussion est continuée, toutefois, sans qu'on arrive à un résultat tangible. On adopte en fin de compte «avec enthousiasme» une déclaration pleine de belles phrases et vide de sens. «Also kan man leichtlich dem gemeinen Pöbel ein nasen drehen und mit schlechten Dingen vergnügen: Aber verständige Leut wissen, dasz, so lang als Menschen sein werden, auch Laster sein, und dasz in dieser Welt keine gäntzliche richtigkeit zu treffen, sondern dasz man da wol lebe, da man mit wenigen unrichtigkeiten beladen, endlich dasz es der Herrn Menschlichen Klugheit seye, dasz man sich in den schweren fürsatz schichen könne und gäntzlich bey sich entschliessen die Welt also zu lassen wie man sie gefunden hat» (p. 68).

Voilà la conclusion de la partie du livre qui nous intéresse. Elle est inspirée d'un scepticisme résigné, pour ne pas dire d'un cynisme amer.

La publication de l'opuscule fit sensation. Surtout la référence du titre à l'ordre honorable de la «Rosenkreutz» piqua la curiosité, et toute une littérature s'occupa de la question de savoir quel fut l'auteur de l'«Allg. und General Reformation», ce qu'était l'ordre des «Rose-Croix», quelles avaient été les origines de cet ordre etc. etc. Les controverses notamment sur ces dernières questions ont

continué pendant plus de deux cents ans, et il en est encore aujourd'hui qui sont passionnés par le problème.

Pour ce qui est de la première question, celle de savoir qui fut l'auteur de l'ouvrage, elle ne laisse plus de doute. Il avait été publié par un jeune théologien luthérien, JOHANN VALENTIN ANDREAE;[2] ce ne fut pas un travail original, toutefois, seulement une traduction d'un auteur satirique italien récemment décédé, TRAJANO BOCCALINI (1556–1613).[3] – En 1615 Andreae fit paraître la *Fama Fraternitatis*, ce qui ne fit qu'inciter la curiosité générale autour de cet ordre mystérieux des «Rose-Croix».

Il serait déplacé de discuter ici toute la question de l'«ordre des Rosenkreutzer». Il suffit de dire que personne n'a jamais pu constater l'existence d'un seul «Rosenkreutzer». Descartes s'y efforça en vain, Leibnitz de même.[4] – Tous qui ont vraiment étudié le problème estiment que la chose est une des plus grandes mystifications que connaisse l'histoire, ce qui n'empêche qu'encore de nos jours on parle de «l'ordre des Rose-Croix» comme une «organisation» ou une «société», qui aurait existé.[5]

S'il faut écarter cette fiction, il est toutefois permis de voir, d'abord dans les écrits d'ANDREAE, et notamment dans les extraits que nous venons de citer, des symptômes intéressants d'une manière

---

[2] ANDREAE, 1586—1654, joua plus tard un grand rôle dans l'Eglise luthérienne. Il a publié plusieurs ouvrages d'ordre théologique et moral.

[3] Il s'agit du LXXVIIe de ses *Ragguagli di Parnasso*. — Il paraît qu'une édition séparée en a paru à Milan en 1614 sous le titre «Riforma generale dell'Universo». Des éditions parurent également en anglais, en espagnol et en latin.

[4] «Cartesius war es ein ernstes Anliegen dem Geheimnis auf den Grund zu kommen und einen einzigen wahren Rosenkreuzer kennen zu lernen . . . . Aber dies ward ihm wie später Leibnitz und den anderen allen nicht möglich.» K. Fischer, Gesch. d. neueren Philosophie, I (4. Aufl.) p. 168.

[5] Ainsi «Sur l'internationalisme», p. 221 ss. (M. CHARLES ANDLER); ERNEST NYS, Droit international et Franc-Maçonnerie (Revue de Dr. int. et de Legisl. comp. Bruxelles, 1907) tiré à part, p. 24. — Il me paraît superflu de donner ici la bibliographie des écrits rose-cruciens. Ils n'intéressent pas le mouvement pacifiste directement, en tout cas ni la *Fama* ni la *Confessio*, qui sont les deux principaux.

de voir internationaliste et pacifiste; ensuite dans l'écho vraiment stupéfiant qu'évoquèrent ces publications, la preuve d'une acceptation assez générale d'idées similaires au commencement du XVIIe siècle. Non pas qu'il s'agisse d'un mouvement conscient des esprits vers l'internationalisme. C'est une tendance beaucoup moins définie, de caractère plus vaste et plus flottant.

Elle part de l'impression pénible et tragique que «the world is out of joint»: le grand mouvement de réforme religieuse du XVIe siècle est en déclin visible; il n'a pas donné, pas plus que tant d'autres mouvements idéalistes, tout ce que ses initiateurs et ses adhérents fervents avaient espéré aux débuts; les guerres de religion ont dégénéré — comme tant d'autres guerres engagées sur le terrain des idées — en de simples disputes dynastiques et territoriales. Des hommes de bonne volonté commencent à se demander quelle peut être la racine des maux qui travaillent l'humanité. Ils ressentent le besoin d'approfondir le problème. — D'autre part les nouvelles sciences, l'astronomie, la physique, surtout la chimie mystérieuse, encore à ses débuts, piquent la curiosité. On veut apprendre davantage dans ce domaine, on veut échanger des expériences, des impressions, des manières de voir.

De là naît le besoin de s'associer. Or, la liberté d'association n'existe pas. D'autre part, ces chercheurs sont aristocrates: ils désirent se tenir à l'écart, dans un certain isolement distingué.

C'est ainsi qu'il faut s'expliquer l'origine des nombreuses «Académies» et «Sociétés» fermées et en partie secrètes que connurent les XVIe et XVIIe siècles.

Les «Académies» sont d'origine italienne. Les premières avaient été fondées à Florence à l'époque de Cosme et de Laurent de Médicis. Il est probable qu'Andreae, qui avait étudié aux universités de Lombardie, les a connues. On connaît des sociétés secrètes dans de nombreux pays. En Allemagne le prince Louis d'Anhalt-Köthen, qui avait été admis en 1600 comme membre de l'*Accademia della Crusca* à Florence, fonda, en 1617, à Weimar, le *Palmbaum*, qui

demeura société secrète pendant trente ou quarante ans. Des princes, des hommes d'état (Oxenstierna entre autres), des penseurs et des savants, ou tout simplement des gentilshommes cultivés en firent partie. ANDREAE en fut, de même FRIEDRICH VON LOGAU, dont nous aurons à parler tout-à-l'heure. — Une princesse fonda, également en 1617, une société où seules des femmes étaient admises. D'autres sociétés suivirent au cours du XVIIe siècle.

Des initiatives parallèles, poursuivies en Angleterre pendant l'âge de la guerre civile, se cristallisèrent, en 1662, dans la constitution définitive de *Royal Society for the Promotion of Science.*[6]

Ce fait nous prouve ce que nous avons fait remarquer plus haut, que ce mouvement est loin d'avoir un caractère prononcé de pacifisme.

Le champ des études des Sociétés fut vaste et varié. L'intérêt dominant était peut-être la curiosité scientifique, dont l'ambition fut de pénétrer jusqu'aux secrets les plus profonds de l'univers à l'aide de la méthode expérimentale. C'est ainsi qu'on peut rapprocher de ce mouvement un ouvrage comme *The New Atlantis* de FRANCIS BACON, qui sous la forme de la «Maison de Salomon» fait l'esquisse d'un institut scientifique. C'est l'ébauche des projets qui aboutirent à la fondation de la «Royal Society».

Un autre objet qui préoccupa également ces esprits fut la conciliation des confessions. Andreae s'y intéressa, mais le représentant le plus éminent de ces tendances, et qui y dévoua les efforts de toute une vie laborieuse, fut AMOS COMENIUS (Voir Chap. XI). Il faut en rapprocher également le dialogue de Jean Bodin, *Colloquium*

---

[6] Voir sur le mouvement des Académies plusieurs publications de LUDWIG KELLER, dans les publications de la Comenius-Gesellschaft, notamment: «Comenius und die Akademien der Naturphilosophen»; «Die deutschen Gesellschaften des 18 Jahrh. und die moralischen Wochenschriften». — Keller a réuni beaucoup de renseignements; il me paraît cependant enclin à exagérer la portée de faits isolés et à y voir l'expression de tendances générales, et surtout conscientes.

Heptaplomeres (1593),[7] qui enseigne la tolérance, pour ne pas dire l'indifférentisme religieux.

Ce supra-confessionalisme, ce souci d'un large esprit de sentiment religieux fournit la base d'un humanitarisme qui est très proche de l'internationalisme et du pacifisme. Chez Andreae cette transition n'est pas encore achevée; elle le sera chez Comenius, qui garde cependant toujours un tel fond de sentimentalisme qu'il n'arrive jamais à poser nettement le problème international sur le terrain politique.

Nous connaissons trop peu les Académies et les Sociétés dont il vient d'être parlé, pour pouvoir déterminer de plus près l'atmosphère qui y domina. Il est peut-être permis de les assimiler à la Franc-Maçonnerie, qui sous plusieurs rapports continua leurs traditions dès le commencement du XVIIIe siècle; et il faut pour le moins constater que les adeptes de ces Sociétés formèrent un public instruit, prêt à accepter avec sympathies les idées et les projets internationalistes.

§ 4. — GUERRE DE TRENTE ANS

Il aurait été surprenant que les désastres et les horreurs de la terrible Guerre de trente ans n'aient pas suscité des avocats pour l'internationalisme, en tous cas provoqué des protestations contre l'esprit guerrier. Aussi venons-nous de voir que c'est l'observation des tragédies de la longue guerre qui met la plume dans la main de Grotius, et nous allons constater tout-à-l'heure la profonde impression qu'elles ont laissée dans l'esprit de Comenius.

La littérature pacifiste proprement dite, se rapportant à la Guerre de trente ans, ne peut être qualifiée de brillante. Elle est au contraire bien médiocre: on n'y trouve aucun pamphlet qui puisse être comparé à «l'Apologie de la Paix»; aucun soldat allemand qui dis-

[7] Høffding, Den nyere Filosofis Historie, I (1894), p. 55 ss.

cute, avec la largeur de vues de François de La Noue, les problèmes de la guerre et de la paix. La question de la légitimité de la guerre est toujours discutée avec la même ardeur que par le passé, mais aucun nouvel argument n'est ajouté à ceux énumérés déjà par St. Augustin; pour le reste la littérature qui nous est connue ne s'élève pas au dessus du niveau des prédications prenant pour texte les malheurs des temps présents — texte suffisamment connu depuis un passé immémorial.

Le premier auteur que nous rencontrons, JOHANN PHILIPP SCHÜRSTAB, nous a dit tout son sentiment déjà par le titre très explicite de son opuscule: «Bellum et Pax. Wegen einander haltung und vergleichung desz Kriegs und Friedens, was deren operation unnd würckung seye. Darausz ein solcher unterscheid zusehen, als wie zwischen dem hellen liechten Tag, und der duncklen finstern Nacht. Und dasz diese beyden Herrn, nemlich der Mars und Friedens-Fürst gar einander zuwider sind. Dahero dann alle diejenigen wol für glücklich zuhalten, auch höchlichen zuloben, zurühmen, unnd zupreisen, welche zum lieben Frieden geneiget, und dem unnötigen Kriegswesen nicht anhängig sind».[8] Le mot «unnötigen Kriegswesen» pique la curiosité, mais on est assez désillusionné par la lecture. L'auteur ne fraye pas de routes nouvelles. Les guerres sont ordonnées par Dieu; il y en a de légitimes — la guerre de défense; la guerre pour la foi — et d'illégitimes — les guerres de conquête. La guerre est donc permise aux chrétiens, et l'auteur souligne que Jean Baptiste n'a pas, «auf ein Widertaufferische meynung», ordonné aux soldats d'abandonner leur métier. Il admet que la guerre est un mal, mais il fait de grands efforts pour convaincre ses lecteurs de la légitimité de prendre les armes. La guerre pour la religion est même un devoir sacré, «ein hohes fürnemes werck der Liebe, zu beschützung unnd verteidigung desz Vaterlands, der Kirchen, der Weiber,

[8] Verfertigt unnd in offenen Druck gebracht durch JOHANNEN PHILIPPUM SCHÜRSTABIUM. Gedruckt zu Nürnberg durch Abraham Wagenmann, 1623. XVI 80 pp. (non paginées) in-16°.

Kinder, Gesinds, auch zu erhaltung unnd fortpflantzung des waaren GOTtesdiensts. Denn dieses soll das Ende aller Krieg sein, dasz die rechte Erkänntnusz Gottes bleibe, und auff die Nachkommen fortgebracht werde . . . »

Le livre est dédié au bourgmestre et Conseil de Nuremberg. Serait-ce un ouvrage de circonstance, destiné à amener les bourgeois à un effort guerrier en faveur de la foi protestante? Il est trop peu intéressant pour qu'il soit nécessaire d'approfondir ce problème. L'auteur est resté une personnalité inconnue, et son opuscule ne peut pas servir de base à une célébrité quelconque.

JOHANN WILHELM NEUMAYR von und zu Ramsla est mieux connu, et il le mérite. Né en 1570 il avait vu de près la guerre et ses horreurs, et il est peut-être permis de croire avec son biographe[9] que ses écrits avaient été inspirés par l'espérance de voir cesser les guerres ou au moins limiter leurs ravages par une reconnaissance plus répandue des règles du droit international. En d'autres mots ses efforts sont parallèles à ceux de Hugo Grotius; mais on ne peut attribuer à ses écrits une importance telle dans l'évolution des théories du droit international qu'elle leur mérite une place dans le chapitre précédent; d'autre part il serait injuste de les passer sous un silence complet. L'un des ouvrages de Neumayr discute des problèmes pacifistes. — L'auteur vivait encore en 1644. On ne connaît pas la date exacte de son décès.

Il avait publié en 1620 «Von der Neutralität und Assistentz oder Unparteyligkeit und Parteyligkeit in Kriegszeiten». Plusieurs éditions en ont paru.[10] En 1624 il fit paraître «Von Friedenshand-

---

[9] WLADIMIR HRABAR, Joh. Wilh. Neumayr von Ramsla. Beitrag zur Geschichte der staatswissenschaftlichen Literatur im Zeitalter des Hugo Groot. Jurjew 1897.

[10] La *Bibliothèque royale* à Copenhague possède une édition parue en 1631 à Jena chez Joh. Weidner, 691 pp. pet. in-4o.

lungen und Verträgen in Kriegszeiten. Sonderbarer Tractat oder Handlung» . . . livre de 644 pages.[11]

Ces deux travaux ne nous retiendront pas; ils sont d'ordre purement juridique et discutent des problèmes relatifs au droit de la guerre. Un troisième ouvrage encore plus important mérite une brève mention. En voici le titre: «Vom Krieg. Sonderbarer Tractat oder Handlung des Edlen und Vehsten H. Joh. Wilh. Neumayr von Ramszla Daselbst Erbgesessen. Jena 1641.» Ce livre n'a pas moins de 992 pages in-4°!

Il n'y a au fond qu'un seul chapitre de ce livre qui nous intéresse. C'est le quatrième, „Was ein Fürst zu bedencken hat, auch thun sol, welcher einen mit Krieg angreifen wil, *bellum offensivum* genannt. Da dann unter andern fürnemlich von nachfolgenden Puncken (sic!) gehandelt wird: 1. Welch Krieg rechtmässig oder nicht rechtmässig sey?» . . . . (pp. 271–85).

On voit que c'est l'éternel problème de la légitimité de la guerre. Neumayr admet non seulement le droit de défense, pour la personne et pour la patrie, mais il mentionne encore un critère qui n'est pas sans intérêt au point de vue des évènements actuels. La guerre est légitime, «wann man einem die Strassen, Meerport, Flüsse, Ufer, wie auch Handel und Wandel, verbieten wil.» C'est le problème de la liberté des mers, l'expression étant prise au sens du «libre accès à la mer». Neumayr a vu très clairement que la liberté d'expansion économique, pour toutes les nations, est une condition pour la paix générale.

Il énumère toute une longue liste de motifs légitimes de guerre. Il est curieux d'y voir figurer un raisonnement que nous retrouverons, après la Révolution française et Napoléon, chez Metternich et Gentz: «. . . wann man einen der zur ungebühr von Land und Leuten vertrieben worden, durch Kriegs Gewalt wiederumb einsetzt. Dann

---

[11] Le livre traite du droit de conclure des traités en temps de guerre, et je n'ai pu y trouver le «projet de paix» dont parle SCHÜCKING, l. c. p. 579.

die Könige und Fürsten seynd propter interesse regiae Maiestatis, einer dem andern solches zu thun schuldig, weil ihnen eine solche That ingemein mit zur Schmach gereichet.»

On ne pourrait mieux poser le principe de la légitimité royale, de la solidarité des dynasties. Ce ne sera qu'après les dures expériences de l'époque de la grande Révolution que les princes arriveront — et pour très peu de temps! — à placer leurs intérêts communs au dessus de leurs rivalités.

Neumayr établit finalement les motifs de guerre qui ne doivent pas, d'après lui, être considérés comme légitimes: «Hiergegen ist dis keine rechtmässige Ursache zu einem Kriege . . . wann der, den wir bekriegen wollen, sich zum Recht erbeut, wir es aber verwerffen, und nicht annehmen wollen.» (p. 290).

Ce jurisconsulte a voulu voir le droit prendre la préséance sur la force. Il n'est pas arrivé à voir dans le refus d'accepter la solution d'un litige par les voies judiciaires et amiables le critère fondamental de la légitimité d'une guerre: à ses yeux ce n'en est qu'un parmi plusieurs autres. Mais le fait d'avoir constaté aussi clairement qu'il le fait le caractère illégitime d'une guerre ouverte dans de semblables conditions est un mérite qui réserve à Neumayr von Ramsla une place d'honneur dans l'histoire des idées internationalistes.

Un certain CHAPELIUS aurait fait imprimer en 1630, à Hambourg, une pièce dramatique, que je regrette n'avoir pu retrouver; je ne la connais que par un extrait très bref.[12] En voici le titre «Irenaromachia. Das ist Eine Newe Tragico-comoedia. Von Fried und Krieg. (Auctore E. Chapelio), Hamburgi 1630.»

Des garçons jouent à la guerre. Irene (La Paix) leur demande: «Ist's nicht gnug dasz die Alten Krieg führen? Ihr Jungen müszt euch auch dazu gewehnen?» L'un des garçons (le «Lieutenant») lui répond, contrarié: «Wolt ihr uns das Spielen verbieten?» Non,

[12] Frankfurter Zeitung du 19 décembre 1911 (Nr. 351, Abendblatt): Feuilleton, signé Dr. A.

pas le jeu en général, au contraire, «aber ehrliche Spiel so Kindern geziemet sollet ihr spielen . . . denn worzu ein Knabe in der Jugend gewehnet wird, darzu hat er sein lebelang lusten.» Le «lieutenant» insiste: il faut s'accoutumer à la guerre dans la jeunesse afin de la faire bien lorsqu'on devient grand. Irene: «Es wäre aber viel besser dasz ihr dazu gehalten würdet wie ihr lernen könnet Frieden zu erhalten als gefährliche Kriege zu führen.» Le «Capitaine» intervient; il est «Realpolitiker»: «Jetzund aber ist jenner Krieg in der Welt.» Irene, toutefois, ne désarme pas: «Das kompt daher, dasz niemand weisz den Frieden zu erhalten, darumb soltet ihr lernen, wie man den verlornen Frieden wider erlangen solle, denn daran were ewerm Vaterland mercklich gelegen.»

Il paraît que les garçons n'ont pu riposter à cet argument. Le porte-drapeau («Signifer») met promptement fin à la discussion: «Last uns nur fortspielen H. Hauptmann, was haben wir mit dem Weibe zu tun?»

On a l'impression d'entendre un profond soupir sortant de la poitrine du peuple à travers les paroles d'Irene, représentant les aspirations vers la paix. Il serait intéressant de savoir qui fut ce Chapelius, si sa «Tragico-Comoedia» a eu un retentissement quelconque, et s'il se trouve d'autres documents dans le même ordre d'idées.

En 1631 un certain LUCIUS DE MONTE WOLGERATENSI — évidemment un nom fortement latinisé — fit paraître un «Discursus théologico-historico-politicus: continens difficillimam et alias multo sanguine notatam quaestionem An pro religione iustum possit geri bellum.» L'auteur n'hésite pas à se caractériser lui-même comme «pacis, justitiae ac veritatis amator». Le lieu d'impression n'est pas indiqué.

L'auteur est un partisan convaincu du principe de la liberté religieuse. Nous trouvons (p. 10) la belle déclaration suivante: «Religio . . . . est cultus divinus qui libertatem voluntatis praesupponit, Coactus enim cultus non est cultus, coactus honos nullus honos. Et nihil tam voluntarium est quam religio, in quâ si animus adversus est,

jam sublata, jam nulla est.» Et autre part nous lisons: «Et licet subditi a Principis Religione dissentiant, non tamen propterea statim haeretici sunt proclamandi (Christus enim dissentiebat a Religione Caesaris; haereticus tamen non erat) nec statim ferro persequendi. Audiendi potius, docendi et monendi sunt, ut ab errore, si quem fovent, desistant» (pp. 18—19). Si par contre ils s'insurgent, la peine capitale est légitime, et il est permis au prince de punir par emprisonnement toute agitation religieuse contre la confession officielle de l'Etat.

L'auteur réprouve donc une guerre religieuse, faite pour convertir des hérétiques paisibles.

Des professions de modestie plutôt excessives[13] semblent indiquer que le petit travail est une thèse de doctorat, ou un autre genre d'ouvrage universitaire.

Un grand traité de NICOLAI SCHAFFSHAUSEN, «Tractatus de pace constituenda, firmanda et conservanda», qui a vu deux éditions,[14] et est dédié au Roi Christian IV, est absolument dénué d'intérêt. Il paraît qu'il doit en être de même d'autres publications de l'auteur.[15]

Un italien, MARCO ANTONIO PETOLIO,[16] fit publier en 1641 à Cologne le *Princeps Pacis*, travail encore plus volumineux. Malgré son titre pacifiste (qui probablement a amené M. LAGORGETTE (ouvr. cité, p. 108) à le citer), l'ouvrage n'a rien à faire avec le pacifisme; c'est un traité de gouvernement. L'auteur n'est pas au fond paci-

[13] . . . habeo et ego nimirum ut fatear materiae difficultatem et judicii imbecillitatem (!) (p. 2); . . . et mihi nondum de hac re ardua satis liquere ingenue fateor (p. 18).

[14] Editio reiterata et auctior, Hamburgi 1640. 408 pp. in-16°.

[15] JÖCHER, Gelehrten-Lexicon, fait mention d'un livre, «darinnen er Wilh. Antonium u. Finkelthusium fast von Wort zu Wort ausgeschrieben».

[16] « . . ein Mann von grossen Gaben, musste sich aber durch Corrigiren in der Druckerei seinen Unterhalt suchen.» JÖCHER, Gel. Lex., III. 1431. Voici le titre de son ouvrage: «Princeps pacis in quo omnes virtutes morales, omnia consilia quae verum principem in bello ad pacem promoveant, pacem diuturnam conservent, demonstrantur. Opus huic rerum statui et tempori accomodatum. Authore M. Ant. Petilio, Juris C. Neapol., Col. Agr. 1641, 610 pp. in-4°.

fiste. Dans le 9e livre, chap. XXXIII il discute les critères de la guerre, ce qui n'a rien d'original, et il finit par déclarer: «Nihil enim justius quam injuriam propulsare» (p. 484).

Le belge FULLON, de Liège, jésuite, curé, plus tard directeur d'école à Huy, où il mourut en 1668, discute le problème de la guerre dans un petit ouvrage,[17] qui possède un intérêt particulier.

L'auteur examine d'abord les causes de la guerre. Elle est due à la volonté de Dieu: «Il faut l'affirmer bien haut, sur la base des témoignages de tous les siècles: Dieu est l'arbitre des combats; c'est d'après sa volonté que celui-ci vit en paix, celui-là en guerre; que l'un est vaincu, l'autre victorieux; que l'un fonde un empire, l'autre subit la servitude; c'est pourquoi il est fréquemment appelé le *Dieu des Armées*».[18] — Dieu provoque les guerres pour punir les péchés.[19] Il est vrai que parfois de grandes calamités frappent des personnes innocentes; cela n'arrive jamais dans les choses publiques[20] — affirmation d'autant plus stupéfiante qu'elle est difficile à prouver et impossible à réfuter, alors que le contrôle est plus facile dans les cas des personnes individuelles. — L'auteur n'hésite pas devant les applications les plus extrêmes de sa théorie: tous, sans exception aucune, sont responsables des guerres présentes.

Aussi les effets des guerres ne sont-ils pas tous nuisibles, au contraire: la guerre est une médecine amère, mais salutaire. Nous retrouvons chez ce jésuite du 17e siècle les théories de JOSEPH DE

---

[17] Fontes Pacis: in quibus Bellorum Causae, effecta, remedia compendio quaesita a R. P. Joanne Erardo Fullonio e Soc. Jesu Th. proponuntur. Coloniae 1646. 32 pp. in-8°.

[18] Affirmatissime dicendum, acclamantibus undique saeculis, Deum arbitrum esse certaminum: eius consilio dispensari huic pacem, illi bellum; huic clades, illi victorias; huic imperia, illi servitutem, et vel ob hanc causam ei toties tribui appellationem *Dei exercituum* (p. 6).

[19] Summam illam justitiam impellunt hominum culpae ad decernanda bellorum supplicia (p. 7.)

[20] Privatas quidem calamitates aliquando a Deo innocentibus immitti certum est: at publicas nunquam (p. 8).

MAISTRE, de TREITSCHKE et de tant d'autres contemporains. Ce militariste ressent déjà la crainte du manque des moyens de subsistence: la guerre est la limitation divine des consommateurs trop nombreux.[21]

La guerre est l'arène où celui qui le mérite est couronné; elle est la grande fournaise des peuples: dans elle on voit brûler les balles, reluire l'or.[22]

On est tout étonné, après ce dithyrambe en faveur de la guerre, de voir l'auteur procéder à la discussion des remèdes. Pourquoi des remèdes contre une médecine salutaire? Il n'explique pas cette volteface, mais tâche d'accentuer qu'il s'agit d'adoucir les malheurs de la guerre, ou tout au moins de rendre les guerres plus rares. Il parle du danger commun qui menace les chrétiens de la part des Turcs; il recommande l'arbitrage du Pape et cite l'exemple du pape Marcel, qui, en 1555, était intervenu dans la guerre des princes. «On dirait qu'un tel arbitre éminent serait aujourd'hui celui qui tendrait à l'Europe submergée la colombe et le rameau d'olive, symboles doux de concorde et de paix. Voilà le moyen le plus sûr d'arriver à la paix, et humainement parlant presque le seul.»[23]

Car c'est l'aide de Dieu qu'il faut implorer afin de vaincre le mal qui est la racine même des guerres: le péché. «Le mal est à

---

[21] Mundi gubernatrix Providentia per excidia civitatum, populationes provinciarum, strages mortalium quod exuberat tollit, ut per sua dispendia modum rebus luxuriantibus figat. Eas itaque non abs re purgationes orbis terrarum vocaverimus, quomodo Plato saeva diluvia et conflagrationes mundi appellavit: aut si mavis, Tertullianico verbo nominemus *Tonsuram inolescentis generis humani*. Nam onerosi sumus mundo, vix nobis elementa sufficiunt, et necessitates arctiores, et querela apud omnes, dum iam nos natura non sustinet (pp. 17—18).

[22] Bellum palaestra est in qua coronam alii mereantur, alii ignominiam. Bellum fornax est; videas in ista paleam consumi, aurum nitescere; in illo aliis sanctimoniam, aliis improbitatem crescere (p. 21).

[23] Qualem etiam dixeris hodie illum esse, qui Europae fluctuanti columbam et olivae ramum praetendit, dulcia concordiae et pacis indicia. Certissime quidem haec ad pacem vita est, et ferme humanitus unica. (p. 28).

l'intérieur. Tout le reste est vain, tant que réside cette peste dans les entrailles.»[24]

Ainsi se trouve rétablie la suite logique du raisonnement de notre auteur. La guerre pour lui n'est qu'un élément de l'ordre divin, la rétribution pour le péché; donc en réalité c'est un bien destiné à sauver les mortels des punitions éternelles de l'enfer. — C'est une manière de voir qui, au fond, est une déduction logique de la croyance en un Dieu tout-puissant, un Dieu qui crée non seulement le bien, mais aussi le mal, l'un et l'autre pour ses fins inscrutables.

Nous avons réservé pour la fin de ce paragraphe la mention d'un artiste et de trois auteurs qui ont tous les quatre mis leur art au service de la cause de la paix. La pensée pacifiste n'est pas encore très prononcée chez eux; elle revêt la forme de moqueries sur la guerre et sur l'esprit guerrier, ou de protestations indignées contre les maux de la guerre.

L'artiste lorrain JACQUES CALLOT,[25] graveur renommé, avait vu de près la guerre, comme le Chevalier de La Noue. La collection de gravures qui nous intéresse, poursuit un but de propagande très prononcé. Il commence en peignant la pompe et l'éclat de la guerre qui

[24] Intus est malum . . . . Vana illa sunt omnia quamdiu pestis in visceribus latet (p. 31).

[25] 1592—1635; étudia en Italie; exécuta plusieurs scènes historiques sur commande: siège de Breda; siège de la Rochelle et attaque contre l'Ile de Rhé, les deux dernières pour Lous XIII. En 1631 il se fixa dans sa ville natale, Nancy, et c'est donc là qu'il a achevé «Les misères et les malheurs de la guerre», qui fut publié à Paris en 1633. L'album contient dix-huit gravures. D'après CHEVERS, Humanity in War, Calcutta, 1869, 169 pp. in-8°, qui donne une analyse minutieuse des gravures de Callot, l'artiste aurait publié sept autres gravures, dans un format moins grand, représentant également les misères de la guerre. (l. c. p. 19). — Cette publication est renseignée par BRUNET, Manuel de Libraire, 5e éd., pp. 1488—89 sous le titre «Misères de la guerre, faict par Jacques Callot et mis en lumière par Israel Henriet,» Paris, 1636. C'est la suite dite «les petites misères». Elle a six pièces numérotées.

«Attire le soldat, sans creinte des dangers,
Du lieu de sa naissance aux Pais estrangers»;

la violence des combats, qui

«n'estonne point l'invincible courage
De ceux dont la valeur scait combatre l'orage,
Et qui pour sacquerir le tiltre de guerriers,
Du sang des ennemis arrousent leurs Lauriers.»[16]

Il continue en nous montrant les horreurs des pillages, et l'incroyable cruauté et brutalité des soldats. Personne n'oubliera l'image torturée du propriétaire de la ferme, pendu par les pieds au dessus du feu de sa propre maison (5e gravure).

L'esprit guerrier se déploie même en dehors des champs de bataille envers les voyageurs paisibles, qui sont pillés et assassinés. La justice veille cependant; les malfaiteurs sont ramenés au camp, et toute une série de gravures (10—14) nous permettent d'assister aux punitions barbares auxquelles étaient alors soumis les soldats coupables: estrapade, pendaison, bûcher, supplice de la roue.

Si encore les guerriers pouvaient attendre avec calme leur vieillesse; mais Callot leur montre (grav. 15—17) la détresse et les misères qui les guettent, lorsque, estropiés et impotents, ils ne peuvent plus suivre leur métier:

«Que du pauvre soldat déplorable est la chance!
Quant la guerre finit, son malheur recommence.
Alors il est contraint de s'en aller gueusant.»

La scène qui clôt la série des gravures de Callot, représente une cérémonie à la Cour, où le Prince,

«plein de reconnoissance
. . . punit les méchans et les bons recompense . . .

Elle nous dit que, si Callot a bien vu et vivement dépeint les malheurs et les misères de la guerre, il n'est pas arrivé à embrasser

---

[16] Les vers, d'après BRUNET, l. c., seraient dus à l'ABBÉ DE MAROLLES (1610—81), littérateur et traducteur très fertile.

des idées pacifistes; en tout cas il n'a pas osé révéler ce sentiment, s'il l'a connu.

Car la moralité qu'il tire est seulement celle-ci: que la scène représentée

«Doit picquer les soldats d'un aiguillon d'honneur,
Puisque de la vertu depend tout leur bonheur,
Et qu'ordinairement ils reçoivent du vice
La honte, le mespris et le dernier supplice.»

Il s'agit seulement de s'abstenir des crimes de la guerre; il ne s'agit pas de combattre le crime de la guerre.

Un contemporain de Jacques Callot, le poëte silésien FRIEDRICH VON LOGAU,[27] qui également avait vu la guerre de près, a exprimé dans plus d'une de ses épigrammes des sentiments analogues à ceux qui avaient inspiré Callot.

«Eine Heldenthat» (I. 4. 47) est une description ironique d'un pillage ordinaire. Il finit ainsi:

«Hört! seht! und steigt empor! macht alle Löcher weiter:
Dort fliehen Helden her, dort lauffen dreissig Reuter,
Die greiffen kühnlich an ein wüstes Gartner-Haus
Und schmeissen Ofen ein und schlagen Fenster aus.»

On dirait le texte de la 4e gravure de chez Callot. — Et «Abgedanckte Soldaten» (II. 9. 69) conviendrait aussi pour servir de texte à d'autres gravures dont nous venons de parler:

«Würmer im Gewissen,
Kleider wol zerrissen,
Wolbenarbte Leiber,
Wolgebrauchte Weiber,
Ungewisse Kinder,
Weder Pferd noch Rinder,

[27] 1604—55. Sous le pseudonyme Salomon von Golaw il a laissé plus de trois mille «Sinngedichte», épigrammes dont beaucoup se distinguent par la forme comme par le fond. — Il est intéressant de noter qu'en 1648 Logau fut admis dans la société secrète «Der Palmbaum» (voir plus haut, p. 349); il est facile de voir par ses vers qu'il a été inspiré par l'humanitarisme de ce milieu.

Nimmer Brot im Sacke,
Nimmer Geld im Packe
Haben mit genummen,
Die wom Kriege kummen . . . .»

Il est évident que ces images de la misère guerrière n'ont été que trop bien connues au poëte silésien comme au graveur lorrain.

Le poëte, cependant, va plus loin que l'artiste. Il pose la question de savoir ce que vaut la guerre en soi. C'est un problème qui le préoccupe beaucoup, et plusieurs de ses épigrammes expriment ses opinions dans cet ordre d'idées.

«Vom Kriege» (I. 4. 33) constate le caractère destructif de la guerre. Elle ne paraît rien laisser de positif:

«Mars, wie es scheint, hat nur vier Sinnen,
Dieweil er nicht wil fühlen künnen,
Wann er die Welt so gar verheeret,
Dasz er sein eignes Fleisch verzehret.»

Logau a vu l'immoralité de la guerre, et combien elle crée d'injustices:

«Wann mein Feld mir so viel Garben, als der Krieg trug Unrecht, trägt,
Wil ich haben grosse Schätze gar in kurtzem hinterlegt.»[28]

Les rapports réciproques de la guerre et de la paix le retiennent:

«Ein Krieg ist köstlich gut, der auff den Frieden dringt
Ein Fried ist schändlich arg, der neues Kriegen bringt.»[29]

En d'autres mots: la paix est l'état normal, qu'il s'agit de consolider.

Mais lorsque la paix revient enfin, en 1648, dans les pays allemands, Logau n'ose guère croire à sa durée, ni aux bienfaits qu'elle devait garantir:

---

[28] Des Krieges Fruchtbarkeit, III. 6. 51. — Je cite d'après l'édition de Gustav Eitner, Stuttgart, 1872 (Bibl. des Litterar. Vereins, CXIII).

[29] Friede und Krieg, I. 8. 4.

«Krieg hat den Harnisch weg gelegt, der Friede zeucht ihn an;
Wir wissen was der Krieg verübt; wer weisz was Friede kan?»[30]

et autre part:

«Dreissig Jahr und drüber noch hat gewehrt das deutsche Kriegen;
Wehrt der Friede dreissig Jahr, last ihm ieder wol genügen.»[31]

Il a très bien vu que la fin de la guerre n'apporterait peut-être pas la paix durable et bienfaisante, et le titre qu'il donne à la première des deux épigrammes, «Gewaffneter Friede», fait soupçonner qu'il a vu dans les stipulations du traité de paix des germes de nouveaux conflits.

Aussi dit-il avec mélancolie quelque part:[32]

«Schlechte Kunst ist Krieg erwecken;
Schwere Last ist Krieg erstrecken;
Grosse Kunst ist Krieg erstecken.»

Au fond il croit que pour arriver à une paix vraiment durable, il faut une réforme profonde de l'homme lui-même:

«Wann wir immer wider uns, nimmer stritten wider Gott,
Wäre Friede stets bey uns, wäre keines Streites noth.»

C'est le fond religieux du 17e siècle qui se révèle ici. Comme les Quakers, comme le jésuite Fullon, comme les humanistes avant eux, Logau voit la source des guerres dans le péché.

Chez l'auteur de contes fantastiques, HANS JAKOB CHRISTOFFEL VON GRIMMELSHAUSEN, également contemporain de la Guerre de trente ans, nous rencontrons les mêmes sentiments. Grimmelshausen, né vers 1625, avait fait la guerre encore enfant; il serait devenu mousquetaire à dix ans. Après la guerre il devint fonctionnaire et magistrat en Bade (à partir de 1665). C'est alors qu'il se voua à

[30] Gewaffneter Friede, I. 8. 2.
[31] Der ietzige Friede, II. 5. 6.
[32] Kriegen, Zugabe, 140.

la littérature. A côté du «*Simplicissimus*»,[33] son ouvrage le plus connu, il faut mentionner «*Der teutsche Michel*», dans lequel il raille les corrupteurs de la langue allemande. Les deux titres sont devenus célèbres; ils sont en tout cas mieux connus que les ouvrages eux-mêmes.

La vie aventureuse de l'auteur, les dures expériences par lesquelles il avait passé, lui avaient inspiré une large tolérance, une compréhension intelligente des hommes et des choses. Sa tolérance s'étendit aux questions religieuses: il avait été élevé dans le protestantisme, mais devint plus tard catholique sans aucun fanatisme; il dit lui-même qu'il est «weder petrisch noch paulisch». Il est pénétré d'un esprit chrétien, et il rêve l'union de tous les disciples du Christ dans une grande conciliation. C'est l'idéal de COMENIUS, son contemporain.

Grimmelshausen avait connu la guerre; aussi trouvons-nous dans son «Simplicissimus», qui contient d'importants éléments autobiographiques, des chapitres qui nous rappellent les gravures de Callot.[34] D'autres nous font voir les aspirations idéales de l'auteur. Le quatrième chapitre du troisième livre est intitulé: «Von dem Teutschen Held, der die gantze Welt bezwingen und zwischen allen Völckern Frieden stiften wird.»

Simplicius rencontre un voyageur à pied qui se trouve être Jupiter, et qui lui révèle ses projets:

«Ich wil einen solchen Helden schicken, der keiner Soldaten

---

[33] «Neueingerichteter und vielverbesserter Abentheurlicher SIMPLICISSIMUS, Das ist: Beschreibung desz Lebens eines seltzamen Vaganten, genannt Melchior Sternfels van Fuchshaim, wie, wo und welcher gestalt Er nemlich in diese Welt kommen, was er darin gesehen, gelernet, erfahren und auszgestanden, auch warum er solche wieder freywillig quittirt hat. Überausz lustig, und männiglich nützlich zulesen. An Tag gegeben von GERMAN SCHLEIFHEIM VON SULSFORT.»

[34] I. 4. Cap. «Simplicii Residenz wird erobert, geplündert und zerstöret, darin die Krieger jämmerlich hausen.» (Je cite d'après une réimpression de l'édition la plus ancienne connue (1669) en «Neudrucke deutscher Litteraturwerke des XVI und XVII Jahrhunderts,» No. 19—25. Halle 1880.)

bedarff, und doch die ganzte Welt reformiren soll . . . . . Vulcanus soll ihm in *Hora Martis* seine Waffen, sonderlich aber ein Schwert schmiden mit welchem er die gantze Welt bezwingen und alle Gottlosen niedermachen wird . . . zuletzt wird er den grösten Potentaten in der Welt befehlen, und die Regierung über Meer und Erden so löblich anstellen, dasz beydes Götter und Menschen ein Wolgefallen darob haben sollen.» (pp. 209—11). — L'Allemagne sera réorganisée sous la direction d'un *Parlament*, composé de deux représentants de chaque Etat, désignés par le héros. Constantinople sera conquise, et l'Allemagne aura le gouvernement du monde.

Le chapitre suivant développe «Wie er (der Held) die Religionen mit einander vereinigen, und in ein Model giessen wird» (III. Buch, 5. Capitel, pp. 214—15).

Il ne sert à rien d'examiner de plus près ces rêves d'avenir fantastiques. Il faut retenir seulement que Grimmelshausen représente au plus haut degré les aspirations vers la paix politique et religieuse. Mais nous pouvons constater, toutefois, que, pas plus que Friedrich von Logau, il n'ose espérer une amélioration prochaine: «Simplicius . . . . vernimt in gestalt Mercurij von dem Jove, was er eigentlich wegen des Kriegs und Friedens im Sinn habe.»[35]

Jupiter lui avoue que la guerre n'a pas amélioré les hommes. «O Mercuri, sagte er zu mir als er mich sahe, was bringst du neues von Münster? vermeynen die Menschen wol ohn meinen Willen Friden zu machen? Nimmermehr! Sie hatten ihn, warum haben sie ihn nicht behalten? Gingen nicht alle Laster im Schwang, als sie mich bewegten, ihnen den Krieg zu senden? womit haben sie seithero verdienet dasz ich ihnen den Frieden wiedergeben solte?» (p. 386)

La famine, la disette — tout cela ne sert à rien. Au fond, les hommes ne désirent point la paix.

Mais cette note de désespoir comique n'est pas maintenue.

---

[35] III. Buch, 5. Cap., pp. 384—90.

Dans le dernier livre (VI. Buch. 2. Cap., pp. 472—75) nous pouvons voir «Wie sich Lucifer verhielt als er frische Zeitung vom geschlossenen Teutschen Frieden kriegte».

Son épouvante n'est égalée que par son dépit. Bellial lui promet, toutefois, que l'Europe ne jouira pas longtemps de son repos: «Wir wissen ja beyde meine *profession*, vermittelst deren ich wenig Feyertage halten: Sondern mich dergestalt thumlen werde, deinen Willen und Wunsch zuerlangen, das *lerna malorum* noch länger bey Europa verbleiben; oder doch diese *Dam* andere Kletten ins Haar kriegen soll; allein wird deine Hochheit auch bedencken, dasz ich nichts erzwingen kan, wan ihr das *Numen* ein anders gönnet.» (p. 475).

Les deux auteurs allemands, Logau et Grimmelshausen, trahissent la même manière de voir; ils n'osent, ni l'un, ni l'autre, espérer un avenir tranquille et paisible pour l'Europe meurtrie.

On s'étonnera peut-être de trouver le nom de Savinien de Cyrano Bergerac dans une histoire des idées internationalistes. Le drame d'Edmond Rostand[36] a fait apparaître ce Gascon combatif et spirituel comme le représentant de l'esprit de «panache». Le personnage historique fut certainement pénétré de cet esprit dans sa vie; il fut le duelliste le plus renommé de l'époque. Mais cela ne suffit pas à sa personnalité débordante de force et de vitalité. D'après ses biographes «il allia à un libertinage effréné les plus fortes études». Il suivit les cours du philosophe Gassendi, et y rencontra Molière. Il fréquenta Campanella, qu'il va placer plus tard dans l'un des «Estats et Empires du Soleil» — séjour tout indiqué pour l'auteur de la *Civitas Solis*. Il connut d'autres célébrités contemporaines. On sait que dans sa jeunesse il avait fait la guerre; plus tard on ne connaît qu'imparfaitement l'histoire de sa vie. Né en 1620 il mourut jeune en 1655. Il laissa des tragédies dont la mieux

[36] C'est à tort que Rostand l'appelle Cyrano *de* Bergerac.

connue est «La Mort d'Agrippine», la comédie «Le pédant joué», et les contes fantastiques dont nous aurons à nous occuper. Plusieurs auteurs on fait des emprunts à Cyrano, depuis Corneille et Molière jusqu'à Swift[37] et Edgar Poe.

En 1643 il publia «L'autre monde ou les Estats et Empires de la Lune».[38] On y trouve fréquemment des boutades contre l'esprit guerrier. Cyrano, qui à l'aide d'un avion très ingénieux a débarqué dans la lune, s'entretient sans grande difficulté avec les habitants. Il apprend que pour régler les différends qui ne sont pas réglés à l'amiable, on s'efforce de créer un équilibre absolu par des «arbitres», et si l'issue est douteuse, «ils tirent à la courte paille à qui se proclamera victorieux» (p. 167).

«Je ne pus m'empêcher de rire de cette façon scrupuleuse de donner des batailles, et j'alléguais, pour exemple d'une bien plus forte politique, les coutumes de notre Europe, où le monarque n'avait garde d'omettre aucun de ses avantages pour vaincre, et voici comme elle me parla:

«Apprenez-moi, me dit-elle,[39] vos princes ne prétextent-ils leurs armements que du droit de force?» — «Si fait, lui répliquai-je, de[40] la justice de leur cause.» — Pourquoi donc, continua-t-elle, ne choisissent-ils des arbitres non suspects, pour être accordés? Et, s'il se trouve qu'ils aient autant de droit l'un que l'autre, qu'ils demeurent comme ils étaient, ou qu'ils jouent en un coup de piquet la ville ou la province dont ils sont en dispute? Et, cependant qu'ils font

---

[37] On pense à Swift, lorsque l'étourneau dit dans «Le Royaume des Oiseaux»: «. . . . pour faire le salut de mon ame, je ne veux contribuer en façon quelconque à la durée d'un monstre tel que l'Homme.» p. 177.

[38] Je cite d'après l'édition de Leo Jordan (Gesellschaft für Romanische Literatur, Band 23, Dresden, 1910). — Le texte est rendu dans l'ortographe moderne.

[39] C'est la fille de la reine, avec qui Cyrano s'entretient.

[40] Jordan conjecture un *et* devant *de;* il ne me semble pas invraisemblable que Cyrano ait voulu se donner un air naïf, afin de se moquer de la politique des armements: la justice de la cause dépendrait du droit de force. Aucun des Mss. n'a cet *et*, d'après Jordan.

casser la tête à plus de quatre millions d'hommes qui valent mieux qu'eux, ils sont dans leur cabinet à goguenarder sur les circonstances du massacre de ces badauds; — mais je me trompe de blâmer ainsi la vaillance de vos braves sujets: ils font bien de mourir pour leur patrie. L'affaire est importante! Car il s'agit d'être le vassal d'un roi qui porte une fraise, ou de celui qui porte un rabat.» (p. 168).

Le soldat Cyrano n'a pas beaucoup de respect pour l'importance de son ancien métier!

Plus tard Cyrano est cité en justice, et là «le grand pontife», qui préside, se sert d'une trompette «qu'il avait tout exprès choisie, afin que la violence de ce ton martial échauffât leurs esprits à ma mort et afin d'empêcher par cette émotion que le raisonnement ne pût faire son office, comme il arrive dans nos armées, où ce tintamarre de trompettes et de tambours empêche le soldat de réfléchir sur l'importance de sa vie» (p. 172).

Que l'opposition à la guerre chez Cyrano Bergerac repose sur une conviction de principe, cela ressort clairement d'un autre passage, tout rabelaisien dans sa conception burlesque.

Cyrano voit à sa consternation entrer un jour chez son hôte un homme tout nu qui porte à sa ceinture «un bronze figurant les parties honteuses». Il demande une explication, et apprend que c'est «la marque qui distingue le noble d'avec le roturier».

«Ce paradoxe me sembla si extravagant que je ne pus m'empêcher de rire.

«Cette coutume me semble bien extraordinaire, dis-je à mon petit hôte, car en notre monde la marque de noblesse est de porter l'épée.» — Mais lui, sans s'émouvoir: «O mon petit homme, s'écria-t-il, que les grands de votre monde sont enragés de faire parade d'un instrument qui désigne un bourreau, qui n'est forgé que pour nous détruire, enfin, l'ennemi juré de tout ce qui vit, et de cacher, au contraire, un membre sans qui nous serions au rang de ce qui n'est pas: le Prométhée de chaque animal et le réparateur infatigable des faiblesses de la nature. Malheureuse contrée, où les marques de

génération sont ignominieuses, et où celles d'anéantissement sont honorables. Cependant vous appelez ce membre-là les parties honteuses, comme s'il y avait quelque chose de plus glorieux que de donner la vie, et rien de plus honteux que de l'ôter.» (pp. 208—09).

La suite du voyage dans la Lune ne fut publiée qu'après la mort de l'auteur. Il y a d'abord «Histoire Comique des Estats et Empires du Soleil» puis «Histoire comique des Oiseaux», qui, en réalité, n'en est qu'une partie, le Royaume des Oiseaux n'étant qu'un des Estats et Empires du Soleil. L'ouvrage est inachevé. L'auteur rencontre vers la fin de son récit un couple venant du «Royaume des Amoureux. Ce grand Estat confine d'un côté à la République de Paix, et de l'autre à celle des Justes». On se figure que ce serait là où règneraient en souveraines Justice, Amour et Paix, qu'on verrait dépeindre les conditions idéales de l'existence.

Au demeurant, nous voyons prévaloir dans les Empires du Soleil les mêmes principes que dans ceux de la Lune. Parmi les oiseaux ce n'est pas du tout l'aigle qui est roi. La pie explique ainsi la chose à son ami particulier Cyrano:

«C'est une imagination de vous autres Hommes, qui à cause que vous vous laissez commander aux plus grands, aux plus forts, et aux plus cruels de vos compagnons, avez sotement crû, jugeant de toutes choses par vous, que l'Aigle nous devoit commander.

Mais notre politique est bien autre; car nous ne choisissons pour nos Roys que les plus foibles, les plus doux, et les plus pacifiques, encore les changeons-nous tous les six mois, et nous les prenons foibles, afin que le moindre à qui ils auroient fait quelque tort, se pût vanger de luy. Nous le choisissons doux, afin qu'il ne haïsse, ny ne se fasse haïr de personne; et nous voulons qu'il soit d'une humeur pacifique, pour éviter la guerre, le canal de toutes les injustices.»[41]

On ne peut guère exiger des professions de foi pacifistes plus

[41] Cité d'après *Oeuvres diverses*, Amsterdam 1699, Vol. II, p. 171.

énergiques que celles-ci, dues au guerrier Cyrano Bergerac. Leur présentation fantastique n'entame en rien leur sincérité. Cyrano doit sans aucun doute être placé dans le rang des internationalistes, et on ne peut que regretter que sa mort prématurée l'ait empêché de nous décrire cette «République de Paix», dans laquelle nous aurions probablement vu ses idées positives et constructives sur les relations internationales.

Nous sommes arrivé au terme de notre examen des auteurs pacifistes de la fin du 16e et de la première moitié du 17e siècle. Il faut bien le dire: ils n'ont rien de très original; très peu d'entre eux s'élèvent au dessus de la médiocrité. Cependant ils ont leur place dans l'évolution: ils indiquent la force des tendances vers l'internationalisme, ou plutôt peut-être contre la guerre. Ils ont en tout cas contribué à la formation d'un public prêt à accepter les doctrines pacifistes qui seront soutenues d'une part par les auteurs des projets d'organisation internationale, d'autre part par le représentant le plus éminent de l'humanitarisme sentimental, COMENIUS.

CHAPITRE X

LE PROBLÈME D'UNE ORGANISATION INTERNATIONALE

§ 1. — RÉPUBLIQUE CHRESTIENNE — CROISADES CONTRE LES TURCS

Nous avons pu constater combien est forte et répandue l'horreur de la guerre pendant l'époque des guerres de religion; c'est tout naturel: le contraire serait pour nous étonner. D'autre part il est assez rare de trouver pendant cet âge — de 1547 à 1648 — des traces d'une étude sérieuse du problème d'une organisation internationale. Nous avons vu qu'il en avait été de même à l'époque des humanistes. La désorganisation fut si grande qu'il devait paraître plutôt utopique d'élaborer des projets de communauté internationale. Néanmoins, nous en trouvons quelques-uns. L'un d'eux a même une très haute valeur, et un second était destiné à donner un crédit exceptionnel aux idées internationalistes. D'autre part il ne faut pas oublier que c'est cette époque même de désorganisation qui a vu naître la science de Droit international, première branche de la nouvelle organisation internationale.

A leurs débuts, ces deux efforts, la science de droit et le rêve d'une communauté organisée, qui sont liés au fond, s'ignorent totalement, sous réserve, toutefois, de la possibilité d'un emprunt de Gro-

tius à Crucé[1]. Il n'y a pas de trace chez les quelques auteurs que nous allons passer en revue dans ce chapitre, qu'ils aient connu les fondateurs du Droit international. Et cependant Franciscus a Victoria ou Suarez auraient pu fournir une base philosophique solide à leurs constructions; elles en ont grand besoin.

Certains facteurs d'ordre général forment le fond commun de ces spéculations.

Il y a d'abord l'héritage spirituel du Moyen-Age, le souvenir d'une communauté chrétienne, qui avait trouvé une expression dans le Saint-Empire romain aussi bien que dans l'Eglise catholique. On rencontre encore dans la littérature politique, avec une fréquence qui surprend, la formule «République chrestienne» tard dans le XVIIe siècle; la «République chrestienne», cela veut dire la communauté religieuse et supra-confessionnelle de tous les chrétiens. C'est l'expression d'un idéal de *paix* entre les chrétiens — idéal né des horreurs et des misères de la guerre. Puisque à cet âge on ne mâchait guère les mots on rencontre souvent une autre formule pas moins ambitieuse: «paix universelle», sans qu'il soit permis de prendre cette expression au pied de la lettre.

Une idée était intimement liée à celle d'une République chrétienne; c'est ce que l'on appelait la *Materia christiana*[2], le grand problème de l'expulsion des infidèles de l'Europe. L'idée d'une expédition commune, d'une croisade des chrétiens contre les Turcs, hante les esprits, et dans les nombreux projets inspirés par cette préoccupation,[3] se retrouvent constamment les formules que nous venons

---

[1] Voir plus haut, pp. 323—24.

[2] Comp. plus haut, p. 110.

[3] Voir DJUVARA, Cent projets de partage de la Turquie, Paris, 1914. Après avoir mentionné ERASME, dont la «Consultatio» (plus haut, pp. 172 ss) est caractérisée avec raison comme «plutôt un réquisitoire contre la Turquie qu'un plaidoyer pour l'entreprise d'une nouvelle croisade» (p. 68), le savant auteur cite plus de vingt «projets», depuis 1536 jusqu'en 1646. — Presque dans tous, on relève des formules pacifistes ou internationalistes. NANNIUS (1536) «n'approuve pas les guerres entre chrétiens» (p. 70). — Le Hongrois GEORGEVITS (1542) dit: «cum una gens christiana

de citer. Il ne faut pas supposer, cependant, que les deux préoccupations se fondent complètement; il serait notamment exagéré que de croire que tout projet d'une croisade contre le Sultan fût basé

contra Turcos pugnat». (p. 77). — Le pape PIE V (1565—1572) presse les princes de s'associer à une «Ligue chrétienne» (p. 98); dans une lettre à Charles IX, Roi de France, du 25 janvier 1571, il parle de «l'affaire de la très-sainte Alliance en faveur de la république chrétienne» (p. 100). — Ces efforts de Pie V semblèrent couronnés de succès par la victoire de Lépante, le 7. oct. 1571, bataille que eut un énorme retentissement, et renforça le zèle des auteurs de projets anti-turcs. — Un projet italien anonyme de 1571 ou 1572 parle d'«una stabile e perpetua confederatione sull'essaltatione della Republica Christiana» (p. 112). Un autre projet italien de la même époque est plus sobre (voir p. 118). — Nous avons déjà parlé des idées de LA NOUE (1587). — — CLÉMENT VIII (1592—1605) ayant repris le projet de Pie V, l'Archiduc Mathias discute les conditions d'une issue heureuse de l'entreprise: la première est que la ligue doit être générale; même les protestants doivent y être admis, afin de les apaiser (p. 130). — Un certain Italien, LUTIO, auteur d'un projet datant de 1600, vante la «Felice guerra che ne darà perpetua pace» (p. 153). — Un Français, docteur en droit et en théologie, JEAN DE CHAVIGNY, a rédigé vers 1604 un «Discours parénétique sur les choses turques, — — — où est proposé s'il est expédient et utile à la République chrestienne de prendre les armes par communes forces — — —» (p. 159). — Un autre Français, ESPRINCHARD, qui publia en 1609 une «Histoire des Ottomans Empereurs des Turcs», estime que «le plus expédient seroit de faire une bonne et sainte ligue de tous les Princes Chrestiens» (p. 176). — Le fameux confident de Richelieu, le PÈRE JOSEPH, écrivit de 1619 à 1620 un projet de croisade contre les Turcs, dans lequel il expose «l'interest de tous les princes» à semblable entreprise (p. 196). — FRANÇOIS SAVARY DE BRÈVES, qui avait été ambassadeur de France à Constantinople de 1591 à 1606, et qui avait alors fait une étude approfondie de la puissance turque et des moyens dont elle disposait, avait découvert «les défauts de la cuirasse de l'Empire». Il exposa un plan d'attaque et de partage à Louis XIII, «Discours abrégé des Asseurez Moyens d'anéantir et ruiner la Monarchie des Princes Ottomans». Djuvara (p. 204) cite cet ouvrage comme étant imprimé s. d. et s. l. Il semble qu'il en parut deux éditions, toutes les deux à Paris et in 4°, l'une en 1628, l'autre en 1630. A la Bibliothèque royale de Berlin, j'ai pu consulter celle de 1630. On y lit (pp. 33—34): «Et bien que j'aye fait cognoistre par ce traicté la puissance de ce grand aduersaire, ie ne laisseray pas d'assurer que Dieu permettant l'union des forces des Roys et autres Potentats de la Chrestienté, qu'ils sont plus que suffisants dès la première année pour la bouleverser.» Mais cette «union» n'aurait qu'un caractère tout passager et de circonstance; l'auteur s'abstient même d'en discuter les modalités: «Je n'ay point voulu, en ce discours, parler des moyens qu'il faudrait tenir, pour unir toutes ces puissances, ie laisseray cela au jugement de ceux qui ont plus de cognoissance de

sur une conception internationaliste nettement arrêtée. L'argument de la «paix universelle», du bien de la «République chrestienne», n'est très souvent qu'un décor, pour ainsi dire une formule consacrée.

Il est compréhensible que, d'autre part, dans les projets d'organisation internationale cette préoccupation d'une entreprise contre l'Empire ottoman joue un grand rôle, et que les auteurs usent de cet argument en toute sincérité. Pour eux l'intérêt commun de la lutte contre les Turcs est un motif subsidiaire, mais puissant, pour faire la paix entre les chrétiens et pour l'organiser. Il aurait été étonnant que cet argument n'ait pas été invoqué, et semblable abstention n'aurait pu s'expliquer que par des circonstances exceptionnelles.

Deux conceptions non seulement différentes, mais au fond opposées, dominent le débat que nous allons analyser: deux penseurs de valeur très inégale, GUILLAUME POSTEL et TOMMASSO CAMPANELLA, préconisent une organisation internationale sous la forme de la *Monarchie universelle* — héritage direct du Moyen-Age; deux autres écrivains se font les avocats d'une *Fédération internationale* — idée d'avenir, par conséquent peu populaire, reçue avec indifférence et scepticisme dans le premier cas, où l'auteur fut un inconnu, malgré la haute valeur de son ouvrage; alors que dans le second cas, un ancien homme d'état, par des procédés fantaisistes et parfois même mensongers, réussit à entourer son projet de l'auréole d'un nom cher à l'Europe et surtout à la France. — C'est ainsi que s'explique la différence des destinées du «Nouveau Cynée» D'ÉMÉRIC CRUCÉ et du «Grand Dessein» du Duc de SULLY.

---

la sorte qu'il s'y faudroit conduire que moy — —» (p. 47). — C'est donc à tort que SCHÜCKING, Org. der Welt. p. 578, et avec lui REDSLOB, Problem des Völkerrechts, p. 144, attribuent à de Brèves des visées internationalistes. (Comp. TER MEULEN, Intern. Org., p. 142. Djuvara, l. c., p. 202—06). — La Relation des voyages — — —, 1628, citée par Schücking et Redslob. ne parle pas de ces questions; elle est composée par un secrétaire, JACQUES DE CASTEL (Djuvara, p. 202). — Le «Discours» aurait été imprimé en annexe à la Relation de voyages (BOURGEOIS ET ANDRÉ, Sources de l'Histoire de France, II, p. 617).

A. MONARCHIE UNIVERSELLE

§ 2. – GUILLAUME POSTEL

Le premier avocat de la Monarchie mondiale dont nous avons à parler, l'auteur français GUILLAUME POSTEL (1510–81), offre, d'après le témoignage de son biographe le plus récent,[1] «un singulier mélange de science et de folie». En 1539 Postel était devenu Professeur de mathématiques et de langues orientales au Collège de France, récemment fondé, mais il tomba en disgrâce en 1541 avec son protecteur, le chancelier Poyet. — Il passa les 18 dernières années de sa vie au monastère St. Martin des Champs à Paris. Postel avait beaucoup voyagé et posséda une science exceptionnellement variée et étendue. Il a publié un très grand nombre d'ouvrages. Ses idées furent singulières. Rien d'étonnant à ce qu'elles aient choqué ses contemporains; elles choqueraient encore de nos jours, mais peut-être pour des motifs différents; il fut qualifié d'hérétique et souvent accusé. «Il prétendait que l'on trouve écrit dans les cieux en caractères hébreux, formés par l'arrangement des étoiles, tout ce qui est dans la nature.»[2] L'Astrologie était alors une science admise, et Postel ne s'exposa pas ainsi à des poursuites. Plus dangereuses furent ses convictions féministes, qu'il développa dans plusieurs écrits, et dont l'un porte le titre séduisant: «Les très-merveilleuses Victoires des Femmes du nouveau monde (ↄ: le monde renouvelé) et comment elles doibvent à tout le monde par raison commander et mesme à ceulx qui auront la Monarchie du monde vieil.»[3] Postel publia toute une série d'ou-

---

[1] GEORGES WEILL, dans la *Grande Encyclopédie* (XXVII, p. 435). — Cp. aussi la monographie du même auteur «*De Gulielmi Posteli vita et indole*», Paris, 1892, (Thèse de doctorat), qui, d'ailleurs, ne discute guère les opinions internationalistes de Postel.

[2] Biographie dans *Nouv. Biogr. générale*, XL (1862), pp. 879—85.

[3] Voir pour l'analyse des ouvrages de Postel: Le Père DESBILLONS, Nouveaux éclaircissements sur la vie et les ouvrages de G. P., Liège, 1773.

vrages sur «la Mère Jeanne», une femme miraculeuse, «formée de la substance même de Jésus Christ.»

L'idée favorite de Postel en matière politique fut la conversion des Turcs à l'aide d'une traduction arabe du Nouveau Testament; ainsi on préparerait l'union de tous les hommes dans une seule religion sous la monarchie universelle. Celle-ci reviendrait de droit au Roi de France. — On voit quel curieux mélange de nationalisme outré et de cosmopolitisme; des idées opposées se marient chez cet esprit exalté.

Postel développa ses idées internationales surtout en trois ouvrages. *De Orbis Terrae Concordia Libri IV* parurent à Bâle en 1544. D'après le Père Desbillons, «le premier livre contient une exposition Scolastico-Rabbinique des Dogmes de la Religion Chrétienne. Dans le second, l'auteur, après quelques recherches assez curieuses sur la vie de Mahomet, examine son Alcoran et le refute. Dans le troisième, il développe les notions de la Loi Naturelle communes à tous les peuples, et les principes de Droit reçus dans toutes les Religions. Dans le quatrième enfin, il enseigne les moyens qu'il faut employer, pour amener à la Religion chrétienne les Payens, les Turcs, et les Juifs.»

C'est donc sur la base de l'unité de la religion, partant celle de la morale et des principes de droit, que sera établie la concorde internationale — idée tout-à-fait saine à l'âge où vivait Postel; il y a bien des personnes qui sont encore du même avis.

Il aborde la question politique dans un second ouvrage paru en 1551: «Les raisons de la Monarchie, et quels moyens sont nécessaires pour y parvenir, là où sont compris en brief les très admirables, et de nul jusques aujourd'huy tout ensemble considérez Privilèges et Droicts, tant divins, célestes, comme humains, de la Gent Gallique, et des Princes par icelle esleuz et approuvez.»

Ce titre expose tout un programme. Postel veut placer à côté du Pape, chef spirituel de l'humanité, réunie sous l'égide d'une seule religion, un chef temporel, le Roi de France. Le peuple français

(«la Gent Gallique») a le droit à la Monarchie universelle à cause de leur primogéniture: par Gomer, qui est, d'après JOSEPHUS, auteur du peuple gaulois, ils tirent leur origine de Japhet, fils aîné de Noë. — C'est un argument irréfutable!

Il suffit maintenant d'instruire les nations de leur obligation de se soumettre au droit tant divin qu'humain du Roi de France. S'y refuseraient-elles? Alors il faudra «détruire par le glaive tous ceux qui refuseront de se soumettre, afin que sous un seul Dieu, sous un seul Roi, sous un seul Pontife, il n'y ait plus désormais qu'une foy, une loy, et ung seul commun consentement: ce que procurant, comme je doibs, suys très seur qu'à la plus noble oeuvre du monde suys employé»[4].

Le nationalisme de Postel se révèle non seulement dans ce programme politique; mais aussi dans son gallicanisme: il épouvante le père jésuite en rangeant les théologiens et les facultés de France au-dessus des Conciles et du Pape lui-même.

Mais ce nationaliste n'hésite pas à se nommer «Cosmopolite». Dans la Bibliothèque royale de Copenhague se trouve un troisieme ouvrage: «Des histoires orientales et principalement des Turkes ou Turchiques et Schitiques ou Tartaresques et aultres qui en sont descendus. Oeuvre pour la tierce fois augmenté — — — par Guillaume Postel, *Cosmopolite*, deux fois de la retourné et véritablement informé.» Paris 1575.

Nous y trouvons de nouveau la preuve que l'on sait du droit des Français à la Monarchie universelle. «Sachant donc par Josephus autheur Hebrieu que l'aisné de Jaffet dit Gomer fut le pere et fondateur des Gaulois, ou François, il n'y a doubte qu'à eux en leur prince ou droit populaire (qui est premier que le Prince ou loy) n'appartienne par droit divin l'aisnesse et jurisdiction de l'Empire du monde. Du nom de Gomerus leur autheur ils estoient appelés iadis Gomerites et depuis aiant peuplé toute l'Europe, furent nommés Gimri, Cimbri et Cimerii — — —» (pp. 6—7). Pour qui ne

[4] Cité par DESBILLONS, l. c., pp. 29—30.

serait pas convaincu par ces arguments historico-étymologiques, Postel allègue encore des preuves astrologiques irréfutables. — Enfin voici la démonstration suprême: «La raison et authorité humaine rend ce que dessus plus que tres certain. Il est du tout notoire que les plus grans honneurs. et loyers [ↄ: récompenses] du monde se doivent à qui fait le plus grand benefice du monde à l'humaine generation — — — il est tres certain que Prince, peuple ou puissance du monde ne peut faire plus grandes choses que de s'employer pour l'Eglise souveraine de JESUSCHRIST, qui est le plus grand bien qu'on puisse faire pour la nature humaine. Mais comme ainsi soit que les Rois et Princes de Gaule aient plus aidé à la conservation de l'Eglise soit en Occident à Romme, soit en Orient à recouurer Ierusalem, que n'a fait puissance du monde: il leur est deu le premier loier du monde, qui est la Monarchie, parce est à eux venu l'huile et armoiries du Ciel — — —» (p. 8).

En matière de nationalisme on ne peut guère attendre davantage d'un «*Cosmopolite*»!

Les idées constructives font défaut chez Guillaume Postel; abstraction faite de son projet d'une conversion des infidèles, il n'y a pas trace d'un plan d'organisation. Mais il est intéressant de voir, à une époque aussi reculée de l'évolution de la puissance française vers l'hégémonie en Europe, la conviction ardente de la haute vocation de ce peuple. Malgré la bizarrerie de ses raisonnements, Guillaume Postel a contribué à préparer l'âge de Henri IV, de Richelieu et de Louis XIV.

§ 3. — TOMMASO CAMPANELLA

Guillaume Postel est oublié; son nom n'est connu que de quelques érudits ou curieux. — Le nom de TOMMASO CAMPANELLA figure honorablement dans toutes les histoires de la science politique ou de la philosophie. Néanmoins on pourrait lui appliquer la même ca-

ractéristique qu'à l'auteur français; il avait certainement une science énorme; mais quelques grains de folie y passaient aussi. En tout cas, son rêve d'une Monarchie universelle confiée au Pape et au Roi d'Espagne ne tarda pas à être démenti par l'histoire; alors que Postel, s'il avait vécu, aurait pu invoquer l'essor de la puissance française au XVIIe siècle à l'appui de sa thèse, Campanella devait constater avant la fin de sa vie — il mourut en 1639 — que c'en était fait de la puissance espagnole. Il a subi l'illusion si souvent constatée de la survivance indéfinie d'une hégémonie politique au delà de son apogée. Son traité de la Monarchie espagnole — comme celui de Dante, «De Monarchia», conçu comme un programme, n'est devenu qu'une épitaphe.

La vie de Campanella est bien connue dans ses grandes lignes, malgré quelques points obscurs, autour desquels s'engagent encore des polémiques assez vives. Né en 1568 en Calabre, Campanella, enfant précoce et dévoré d'une soif insatiable d'instruction, devint moine dominicain à l'âge de 14 ans; d'après sa propre confession, c'était surtout pour pouvoir satisfaire, dans la vie monacale, ce besoin impérieux, et s'adonner entièrement à ses études. Il connut et il partageait les idées de Bruno, de Galilée, mais il n'en laissa pas s'ébranler sa foi religieuse. Au contraire, il est catholique si convaincu qu'il veut qu'on laisse la plus complète liberté aux recherches et aux spéculations; car elles ne pourront, à la fin des fins, que confirmer les vérités éternelles de la religion.

Néanmoins il devint suspect d'hétérodoxie, et l'inquisition profita de l'occasion, lorsque, en 1599, le gouvernement espagnol de Naples le fit emprisonner, en l'accusant d'avoir pris part à une conjuration dont le but serait de libérer Naples de la domination étrangère. C'est là un point de son histoire encore mal éclairci; on ne sait pas si Campanella avait vraiment conspiré contre les autorités, ou s'il était innocent. En tout cas sa grande renommée de savant et de penseur, qui l'entoura de l'estime de ses compatriotes, le rendit dangereux aux yeux des Espagnols; quelques paroles imprudentes,

par lesquelles il fit prévoir de grandes commotions imminentes dans l'année 1600 — prédictions que nous retrouverons dans ses écrits — servirent de base à l'accusation, où figurèrent en outre plusieurs chefs d'hérésie[1].

En 1599 Campanella fut jeté en prison et très durement traité: il subit la torture la plus cruelle — bien qu'il ait débité à ce sujet des exagérations évidentes — et il passa des années dans un trou souterrain et malsain. Plus tard sa captivité fut adoucie; il put travailler à son aise. Sa prison ne dura pas moins de trente ans, de 1599 à 1629 — les années les plus fertiles de sa vie; lorsqu'il retrouva sa liberté, il était vieux. Encore devait-il toujours redouter l'inquisition, qui taxa d'hérésie l'admirateur de Telesio, de Galilée et de Bruno, l'adversaire de la philosophie d'Aristote, et en 1634 il dut s'échapper de Rome, où il avait été transféré. A l'aide de l'ambassadeur français, le Comte de Noailles, il échappa et put aller en France, où il passa ses dernières années; il y fit la connaissance de Gassendi, et c'est ainsi que Cyrano Bergerac a pu le connaître[2].

L'esprit fougueux de Campanella ne s'était pas laissé dompter par la prison. Il y composa des poëmes et des drames, des travaux philosophiques et des traités politiques. — Trois de ceux-ci nous intéressent: pendant la première année de sa captivité (1599—1600) il écrivit «*De Monarchia Hispanica Discursus*»[3]; en 1602 il composa son traité le plus célèbre, l'utopie *Civitas solis;* enfin, en 1605, il rédigea sa *Monarchia Messiae*. Campanella composa ses ouvrages en italien, et les traduisit plus tard en latin, langue des savants. Des copies manuscrites en circulèrent longtemps avant leur impression. Quelques-uns de ses travaux ont été traduits de son vivant, en allemand, en français et en anglais, et ces traductions ont parfois été imprimées avant les originaux.

[1] Cp. Nys, Etudes de Droit international et de Droit politique, 2e série. (Bruxelles et Paris, 1901), pp. 212 ss.

[2] Voir plus haut, p. 367.

[3] Pour la chronologie de l'*Appendix ad Monarchiam Hispanicam*, voir plus loin, p. 387.

Les idées politiques de Campanella[4] ne forment pas un tout systématique; on peut y relever certaines contradictions, et il est difficile d'écarter le soupçon que parfois ses déclarations aient été inspirées par un désir d'obtenir sa libération. Qui oserait lui en faire un reproche? — On ne peut pas non plus repousser l'hypothèse que justement ses écrits politiques aient été putôt des écrits de circonstance que des travaux tout scientifiques, exposant les doctrines théoriques de l'auteur. Ainsi il est possible que la *Civitas solis* soit une esquisse de la constitution sociale et politique d'une République napolitaine qu'aurait rêvée Campanella, et non pas l'utopie qu'il fait semblant de présenter. — Ces questions ne peuvent être résolues qu'après un examen beaucoup plus minutieux de la vie et de tous les écrits de Campanella qu'on ne l'a fait jusqu'à présent.

Ici nous ferons abstraction de ces hypothèses, et nous allons considérer les doctrines présentées par Campanella comme étant l'expression sincère et toute scientifique de sa pensée.

C'est la *Civitas solis* qu'il faut examiner en premier lieu, parce que nous y rencontrons sa théorie de la société. Il ne s'agit pas d'en faire une analyse complète: ses idées socialistes d'une communauté des biens et même d'une communauté des femmes, qui feraient de l'Etat un haras à base scientifique afin de garantir une race saine et forte, ne nous retiendront pas. Ce sont ses idées sur la paix et la guerre qui nous intéressent.

Notons d'abord que Campanella est loin de repousser la guerre. Dans la *Civitas solis*, située sous l'équateur, et dont un navigateur génois décrit les institutions, l'organisation militaire est une fonction importante de la vie sociale et politique. Elle est traitée dans un

[4] Comparer pour ses idées politiques et internationalistes: SIEGWART, dans les *Preussische Jahrbücher*, XVIII, 1866, pp. 516—46; NYS, Etudes . . . II (1901), pp. 206—39 (réimpression d'un article publié en premier lieu dans la *Revue de Droit internat.* (Bruxelles) XXI (1889), pp. 261—90) — notamment pour la *Monarchia Messiae* —; FRANCK, Réformateurs et publicistes d'Europe, II, (Paris 1881), pp. 149—202; SCHÜCKING, Org. der Welt, pp. 574—76; REDSLOB, Problem des Völkerrechts, pp. 116—22.

chapitre spécial du livre[5], «De re bellica» (pp. 437 ss). — Les garçons sont entraînés pour le service des armes depuis l'âge de douze ans, après avoir pratiqué auparavant des jeux athlétiques. Même les femmes apprennent les arts de la guerre afin de pouvoir, le cas échéant, aider les hommes.

«Quand même des guerres n'arriveraient jamais, on s'exerce à l'art militaire ainsi qu'à la chasse, afin que le peuple ne s'amolisse pas; en outre les habitants veulent être préparés à toute éventualité.» Les voisins — il y a quatre états dans l'île — sont jaloux de la félicité des Solariens, et des guerres sont souvent commencées à cause de différences religieuses[6]. — C'est donc la peur d'une agression qui fait maintenir l'organisation militaire. — Les Solariens sont toujours victorieux. — Avant d'entrer en guerre, ils tâchent toujours d'obtenir satisfaction en s'adressant au peuple ennemi; si une réponse immédiate est refusée, un délai d'une heure, ou tout au plus de trois heures, est accordé, et l'occasion de la guerre est exposée au Grand Conseil, où tous les Solariens sont admis dès l'âge de vingt ans. La guerre ayant été déclarée, ils «invoquent le Dieu vengeur, le Dieu Sabaoth pour la ruine de ceux qui défendent la cause inique»[7]. — On voit que le peuple solarien seul est juge de l'iniquité d'une cause et partant de la légitimité d'une guerre. Leur invocation du dieu vengeur, qui porte le nom emprunté au Vieux Testament, nous dit le caractère guerrier, j'allais dire militariste, de la société idéale de Campanella.

---

[5] Je le cite d'aprés une édition publiée à Frankfort en 1623, donc du vivant de l'auteur: *Civitas Solis. Idea Reipublicae Philosophicae*, pp. 415—64 de J. F. Thomae Campanellae Calabri O. P. Realis Philosophiae Epilogisticae Partes Quattuor — — — a Thobia Adami nunc primum editae.

[6] Etsi nunquam bella contingerent, nihilominus in arte militari exercentur, et in venatione ne forte mollescant: atque omnem in eventum ne sint imparati. Praeterea quatuor sunt Regna in Insula, quae ipsorum felicitati invident valde, eo quod populi cuperent vivere more horum solarium ac potius his subesse quam propriis Regibus: quapropter saepe bellum in hos movetur causando, quod confines usurparint et impie vivant, propterea quod non habent Idola — — — (p. 438).

[7] — — — invocando Deum ultionum, Deum Sabaoth in exitium eorum qui iniquam tuentur causam. (p. 439).

Les deux autres traités sont plus importants pour connaître la conception internationaliste de notre philosophe.

Le «De Monarchia Hispanica Discursus»[8] avait été écrit en 1599–1600, pendant la première année de la captivité de Campanella. C'est l'expression primitive de sa conception politique d'une organisation unitaire du monde, conception qui se combine d'une part avec ses espérances d'une libération personnelle prochaine, d'autre part avec ses rêves fantastiques et superstitieux. Depuis longtemps il avait parlé des grandes commotions qu'il attendait: il attachait une signification mystique aux centenaires, et surtout à l'année 1600, le chiffre 16 étant la somme de 9 + 7 — tous les deux chiffres sacrés. Nous savons déjà que ces propos avaient été considérés comme suspects; ils ont été pour quelque-chose dans son emprisonnement. Dans le traité présent il a peut-être essayé d'expliquer son attitude et ses déclarations. Il me paraît en effet probable que par son ouvrage, Campanella ait voulu montrer au gouvernement espagnol, dont il

---

[8] «La Monarchie espagnole» a d'abord été publiée en allemand: «Thomas Campanella, von der Spanischen Monarchy, oder Ausführliches Bedenken, welchermassen, von dem König in Hispanien, zu nunmehr lang gesuchter Weltbeherrschung, sowohl ins gemein, als auff jedes Königreich und Land besonders, allerhand Anstalt zu machen sein mochte — — —» 1620, s. l.

Cette traduction a été faite par le professeur de droit à Tübingen, Christoph Besold, ami de Joh. Val. Andreae, dont il vient d'être parlé plus haut, et de ce Tobias Adami, qui avait édité quelques ouvrages de Campanella, e. a. la Cité du Soleil. — Besold s'est plus tard converti au catholicisme. (Voir Siegwart, l. c., pp. 543 ss). Une deuxième édition allemande a paru deux ou trois années plus tard; elle comporte une annexe, qui paraîtra également dans l'édition primitive en latin, «Th. Campanellae de Monarchia Hispanica Discursus», parue à Harderwijk en Hollande. (Hardervici 1640, 12°). — Voici le titre de l'annexe: «Appendix, — — — ubi quaestio tractatur, utrum sit optandum universum orbem Christianum ab uno solo — — — monarcha regi ac gubernari». Cette annexe a probablement été écrite plus tard que le corps de l'ouvrage. — D'après [Hirst], The Arbiter in Council, London 1906, l'édition publiée à Amsterdam par Elzevir en 1653 serait la première édition complète. Elle contient encore un "Epilogus et Encomium Magni Imperii Romani.» Cet épilogue est sans intérêt. — On voit qu'il y a plusieurs questions dans la vie de Campanella et dans la bibliographie de ses oeuvres qui demandent à être élucidées.

était le prisonnier, quels étaient les buts extrêmes de ses efforts, et que, loin d'être dangereux pour la puissance espagnole, ils concordaient avec les objets de la politique de celle-ci. Ainsi pourrait s'expliquer la discussion minutieuse des procédés à employer afin d'obtenir la réduction des ennemis de l'Espagne, alors que l'auteur ne fait qu'effleurer les principes mêmes de la conception d'une organisation internationale. La «Monarchie espagnole» est au fond un traité purement politique; nous n'y rencontrons guère les traces d'un vrai internationalisme, pour ne pas parler de pacifisme.

Campanella examine d'abord les causes de la puissance espagnole C'est par les armes que l'empire s'est fondé; les mêmes moyens serviront pour le maintenir et pour l'agrandir. L'essentiel cependant sera d'appuyer le pape: «Diesz ist gewisz — — — die Spanier den Prophezeiungen nach, die höchste Monarchiam nicht können an sich bringen als sofern sie die Kirch beschützen und erlösen ausz der Babylonier, das ist ausz der Türcken und Ketzer Hände, vermittelst dessen, nachdem sie die Mohren überwunden, sind sie von Gott mit einem so weitem Reich begabt worden — — Und diesz sihet man in allen weltlichen Policeyen und Regimenten, wer sich der Sachen des Pabsts annimbt, der nimbt der allgemeinen Sachen des Christentumbs an, welche an ihme hanget. So stehet auch die Entscheidung aller Sachen bey dem Pabst, zu dem auch alle Nationen ihr Zuflucht haben, v. ihme, als Gott selbstens gehorchen, und sich ihme als ihrem Beschützer underwerffen — — Dieweiln dann der König in Spanien das Ampt Cyri verrichtet, und deszwegen von dem Papst, desz Catholischen Königs den Titul bekommen, kan er desto leichter die Monarchiam der Welt an sich bringen.» (pp. 9—11)[9].

[9] Je cite la première édition allemande (de 1620). — Voici le texte latin de ce passage d'après l'édition de Harderwijk, 1640: «Hoc tamen dico illos, secundum fatum, fieri rerum Dominos non posse, nisi inquantum fiant liberatores Ecclesiae, eripientes eam e manibus Babyloniae, id est Turcarum et Haereticorum. Sub tali auspicio Mauros vicerunt, Deo illos tanto imperio munerante — — — Ille igitur qui Ecclesiam hisce malis liberavit, evadet universalis Monarcha quia fungetur officio Cyri Christiani quam suscitabit Deus, sicut Esaias dicit, ad subjugandum

Dans le chapitre suivant Campanella renvoie à un ouvrage inconnu, «Monarchia wider Dantem»[10], dans lequel il avait démontré que le pape doit avoir un pouvoir temporel. Mais il n'approfondit pas cette idée, qui ne joue ici qu'un rôle secondaire; l'essentiel est d'augmenter la puissance espagnole. Même la conciliation internationale, le développement de l'interdépendance des peuples ne sont que des moyens servant le but de consolider l'empire espagnol. «Die politische Vereinigung belangend, solle der König sich befleissen, seine Land und Königreich, mit andern Nationen zu vereinbaren vermittelst der besten Religion, deren Instrument seind die Prediger — — — Und damit seine Länder und Königreich desto vereinigter sein: solle er die Sach also anstellen dasz immerzu ein Land desz andern bedürftig sey: Unter seinen Feinden soll er das *contrarium observiren* — — —» (p. 90)[11].

Après avoir examiné successivement tous les pays de l'ancien monde, leurs ressources et leur importance pour le système espagnol, l'auteur termine son exposé par un chapitre sur la navigation et sur l'utilité de l'instruction et de la science. «Dann die Erfahrung der Welt ist der halbe Theil seines Reichs. Und darumb hat Gott Spanien die Monarchiam verliehen, dieweil dise Cron eine Begird ge-

---

totum mundum, restaurandam Hierosolymam, solvendam captivitatem, et aedificandum templum Deo coeli et terrae — — — Quippe qui jus Papae propugnat, propugnat jus universale totius Christianismi qui a Papa dependet. Tum quoque Papa rerum omnium est arbiter ad quem concurrunt populi ad obediendum ei tanquam Deo et liberatori suo — — — Igitur officium Cyri spectat ad regem Hispaniarum, qui postquam jam a Papa rex Catholicus appellatus est, facile ad principatum mundi poterit iniri.» (pp. 21—24).

[10] Serait-ce une première esquisse de la «Monarchia Messiae»? Comp. plus loin, p. 393

[11] Quantum ad politicam unionem attinet, danda est Regi opera, ut suam nationem cum aliis conjungat, religione scilicet, quod est arctissimum copulandi vinculum, beneficio Concionatorum theologicorum — — Itaque omnia moderetur, ut semper unum regnum alterius opera et auxilio opus habeat, ut maneant hoc modo quasi convincta moveatque omnem lapidem, ut inimici illius e contrario disjuncti maneant.» (p. 182).

habt hat ihn zu erkennen. Columbo hat er mit Ehr und Land begabt — — —» (pp. 161—62)[12].

Ainsi Campanella prédit la grande destinée qui, d'après lui, attend l'Espagne. — C'est à tort que cet écrit a été considéré comme un plaidoyer internationaliste; l'auteur ne veut que l'hégémonie espagnole dans le monde entier. Même là où Campanella traite de l'Empire turc et de la grande puissance qu'il faut courber, il ne se place pas à un point de vue général ou européen; c'est exclusivement pour le compte de l'Espagne qu'il envisage cette question comme tous les autres problèmes internationaux.

Il vient d'être dit que Campanella a rédigé une annexe à son *Discours sur la Monarchie espagnole;* il y discute la question de savoir: *Utrum sit optandum universum orbem Christianum ab uno solo Capite ac Monarcha regi ac gubernari?* Cette annexe ne se trouve pas dans la première édition allemande de 1620; elle a été ajoutée à la seconde, et une édition latine se trouve comprise dans l'édition de Harderwijk de 1640[13]. A quelle époque Campanella a-t-il composé cet ouvrage? Aucun des auteurs ayant étudié Campanella au point de vue politique ne s'en est occupé. Des raisons d'ordre intérieur semblent militer en faveur d'une époque postérieure à celle à laquelle il a écrit la *Monarchia Messiae.* Il discute le problème beaucoup plus tranquillement que dans aucun de ses autres ouvrages; sa conception est plus large; son point de vue plus élevé.

Il débute par un exposé historique sur la base de la conception traditionnelle des «quatre Empires»; la naissance du Sauveur au sein de l'Empire romain peut être acceptée comme une sorte de consécration divine de celui-ci. Aussi faut-il constater une décadence générale après la chute de cet empire[14].

---

[12] «Nam perfecta mundi cognitio est medietatis illius quasi possessio. Deusque ipse Hispanis mundum possidendum dedit, quia ferventiori desiderio hujus cognoscendi tenentur atque Columbum honoribus dignitatibus decoravit —» (p. 327).

[13] pp. 138 (faute d'impression pour 338) à 415. — Je cite cette édition.

[14] «Unde etiam oriuntur quotidie bella et interneciones, sanguisque humanus

L'auteur insiste sur les avantages d'appartenir à un grand empire: la liberté individuelle lui paraît y être plus grande; la sécurité envers les ennemis étrangers y est mieux assurée.

Mais d'autre part Campanella n'oublie pas que semblable système politique peut être combattu par des arguments très puissants: les conditions géographiques semblent indiquer comme la volonté de Dieu qu'il doit y avoir des états différents; la différence des langues, des moeurs et des coutumes en est un autre motif[15]. Campanella développe ici, avec beaucoup de logique et de force, le fond même du *principe des nationalités* — attitude assez piquante chez l'apôtre de la Monarchie universelle. Même le témoignage de l'histoire est invoqué contre les grandes monarchies, qui toutes ont été tyranniques, et Campanella cite le mot de Saint-Augustin sur les guerres: «*magna latrocinia*».

Aussi les grandes empires ont-ils été d'assez courte durée; à leur apogée même ils ont été surpris par le destin, ce qui semble prouver leur faiblesse inhérente. Les auteurs politiques ont été unanimes à estimer qu'il n'y aurait pas d'avantage pour un petit Etat à être réuni à une grande Puissance: il cite les exemples du Portugal, de la Norvège (sur la condition malheureuse de laquelle il insiste longuement), et de l'Ecosse.

Sa conclusion semble assez nette: «Il est donc vraisemblable que de nos jours, à cause de la diversité des religions, les choses sont

---

instar aquae immundae profunditur: unde fides et charitas undiquaque exulant; atque odia ac discordiae regnant.» (p. 363).

[15] Le passage est intéressant: «Quodque omnes aut plures saltem populi non unius dominio subjecti, sed diversi esse debeant, verisimiliter inde apparet, quod illi non solum montibus, vallibus, fluminibus, silvis et mari, humido et arido; sed etiam linguis diversissime atque longissime a se invicem distincti ac diremptí sunt, imo etiam mores, gestus, et cogitationes diversas habent: quibus omnibus natura videtur aperte intimare voluisse, dominia etiam debere esse distincta. Absurdum quippe et incongruum videtur, gentes natura diversas unitate Imperii ad similitudinem morum et naturarum compellere, aut ut una gens alteram sibi adversissimam regat.» (pp. 372—73).

arrivées à un tel point que ni une monarchie universelle, ni aucun maître d'un Etat particulier ne peuvent être absolus.»[16]

Mais de nouveau Campanella se dérobe: il n'a eu l'intention que d'envisager la question sous toutes ses faces, et après tout il est trop téméraire de discuter ces problèmes: les empires sont fondés au ciel; il est en outre évident que la fin du monde est proche, et Campanella révèle son inquiétude devant l'agitation des esprits: l'apparition des *Rose-Croix*, surtout, l'alarme. Il sait, toutefois, que leurs écrits ne sont que des jeux d'esprits poussés à l'excès[17]; il paraît avoir deviné qu'on se trouvait devant une mystification. Il finit en mettant en garde ses lecteurs contre la tendance à prédire l'avenir, en appliquant les paroles de l'Ecriture aux faits de leur époque, et contre la confiance si facilement accordée aux prophéties astrologiques.

Le scepticisme dont fait preuve Campanella dans cet opuscule à l'égard des avantages d'un régime unitaire même pour le monde chrétien, et ses critiques assez acerbes de la politique des Grandes Puissances, forment un contraste frappant avec les raisonnements qu'il avait développés dans le corps de l'ouvrage. Sa «versatilité», si nous pouvons employer cet euphémisme, est étonnante. J'ai déjà dit que l'on ne peut s'empêcher de penser que ces écrits politiques ont été des ouvrages de circonstance, ou, tout simplement, des plaidoyers destinés à adoucir sa condition personnelle.

Dans le troisième de ses ouvrages, Campanella se place à un point de vue différent à la fois de celui où il s'est placé dans la *Monarchie espagnole*, et de celui que nous venons de signaler dans l'Annexe à ce dernier ouvrage. Pour qui ne connaît pas l'*Appendix* il est possible de dire avec ERNEST NYS[18] que c'est dans la *Monar-*

---

[16] «Verisimile est, hodie diversitate religionum rem eo esse perductam, ut neque universalis monarchia, neque ullus particularis regni dominus absolutus esse queat.» (p. 388).

[17] «merum lusum ingenii nimium lascivientis». — Sur les *Rose-Croix*, comp. plus haut, pp. 347—48.

[18] Origines du Droit international, p. 155.

chia Messiae que l'auteur «expose complètement sa pensée». Car à un certain point de vue, ses nouveaux raisonnements semblent être les déductions et les développements de ceux qu'il avait indiqués dans la *Monarchia hispanica*. Les idées de l'*Appendix* sont opposées aux uns comme aux autres.

Tant que des recherches biographiques n'auront pas fixé la chronologie des écrits politiques de notre auteur, il serait prématuré de vouloir prononcer à ce sujet un jugement définitif.

Nous allons maintenant étudier les idées de la *Monarchia Messiae*[19] sans préjuger des résultats éventuels de semblables recherches.

Dans la *Monarchia hispanica* l'Espagne, forte de l'assistance et de l'autorité du Pape, devait arriver à l'hégémonie du monde, à la domination politique des autres Etats, sans qu'un système vraiment international soit établi; dans la *Monarchia Messiae*, c'est à la Papauté elle-même qu'appartient le pouvoir suprême dans les choses temporelles, comme dans les affaires spirituelles; tous les peuples, organisés dans un système unitaire, sont directement soumis à l'autorité du Saint-Siège, institué comme pouvoir suprême du monde entier par le Christ lui-même[20].

La conception politique de Campanella se révèle ici comme franchement unitaire. Il est d'après lui «plus conforme à la nature que les hommes soient régis par un seul que par plusieurs»: d'abord

---

[19] Ce traité est excessivement rare. Un exemplaire s'en trouve au British Museum. Voici le titre de l'ouvrage: *Thomae Campanellae — — — Monarchia Messiae, Aesii. — — — 1633.* D. D. Superiorum permissu. 91 pp. in 4°. — Ni SIEGWART, ni FRANCK n'ont connu la *Monarchia Messiae*. SCHÜCKING et REDSLOB s'en rapportent à un résumé malheureusement assez sommaire donné par NYS, Etudes de Droit international — — — 2e série, pp. 230—36. — Il me semble que ces deux auteurs ne soulignent pas suffisamment la différence du point de vue de l'auteur dans les deux «Monarchies».

[20] «Christus super omnes Reges terrae Pastorem posuit Petrum Apostolorum Principem — — — ad tutelam Principum praepotentium et imbecillium sub communi Patre.» (p. 1).

les hommes sont mieux unis en un seul; ensuite l'on trouve plus facilement un homme de mérite que plusieurs[21]; enfin, un seul homme décide et agit plus rapidement qu'un certain nombre d'hommes. Et Campanella constate, à l'appui de sa thèse, que les républiques se réfugient dans la dictature.

Mais Campanella ne veut pas seulement un gouvernement unitaire et absolu. Il veut encore la fusion du pouvoir temporel avec le pouvoir spirituel. «Il est utile — dit-il — que le prince ait la puissance spirituelle et la puissance temporelle; la religion est l'âme de la république — — — A l'origine, la paternité, le principat, le sacerdoce se trouvaient réunis en une même personne; aujourd'hui il convient que la royauté et le sacerdoce soient également concentrés sur une même tête.» (p. 10; cp. NYS, l. c., pp. 233—34). Ce régime unitaire ramènerait le siècle d'or — — «c'est ce qui fut au commencement du monde, et ce qui doit être sous le règne du Messie»[22].

On voit comment Campanella est pénétré des idées du Moyen-Age. C'est le millénarisme, ce sont les rêves de JOACHIM DE FLORIS que nous retrouvons chez cet élève des philosophes et des savants de la Renaissance, lui-même l'un des esprits les plus indépendants de son âge. Quel curieux mélange que cette indépendance dans la science, dans la pensée, et l'admiration de la docilité et de la soumission dans la religion et la politique!

Campanella est convaincu que tous les maux qui attristent le globe disparaîtraient si l'unité du règne et l'unité de la foi étaient établies: «Il n'y aurait plus de schisme; il n'y aurait plus d'hérésie; il n'y aurait plus de guerre; il n'y aurait plus de famine». A l'appui de cette dernière prophétie il parle de l'interdépendance des na-

---

[21] «Naturalius est hominibus regi ab uno quam a multis (quia in uno uniuntur magis et facilius inuenitur unus bonus quam multi boni).» (p. 9). Cp. NYS, l. c., p. 233.

[22] Le 3e chapitre porte le titre suivant: «Foelicitatem Saeculi aurei existere, si totius mundi unus sit modo Princeps Sacerdotalis, absque Superiori: et unica Religio vera erga unum Deum: Sicut fuit ab initio, et sub Messia esse debet, contra opinantes». (p. 14).

tions et des contrées[23]. — Comme si l'échange des produits dépendait exclusivement d'un régime unitaire! Il suffit de citer l'exemple de la Russie, où la famine a si souvent sévi dans certaines provinces, malgré l'abondance des récoltes dans d'autres, pour réfuter la thèse de Campanella.

Et ce n'est pas seulement au point de vue matériel que Campanella prévoit les bienfaits d'un régime unitaire: les pestes cesseraient, parce que le Prince ordonnerait des migrations dans des régions plus salubres; les sciences fleuriraient, parce que ce que l'un ignore est connu par d'autres. La séparation actuelle entre les hommes est l'oeuvre du diable[24]. L'ignorance mutuelle ainsi créée est intensifiée par la peur constante des guerres et de la mort.

A ce sujet Campanella est amené à développer une philosophie de la guerre, qui ne manque pas d'originalité. La guerre, comme la famine et la peste, est un moyen d'éducation au service de Dieu: il les permet afin de nous obliger à voyager et à acquérir des connaissances en contemplant le monde et les oeuvres de Dieu afin de rechercher des remèdes contre les maux qui nous assiègent. Ainsi le genre humain devient plus généreux, tout comme les châtaigniers greffés sont meilleurs que ceux qui sont francs[25]. C'est la même philosophie que nous avons constatée chez Fullonius, et que nous

---

[23] «Item fames cessaret, quoniam non potest in omnibus climatibus simul esse sterilitas, sed deficientibus aliis, aliae abundant regiones. Itaque si omnes sub ejusdem principis cura essent, ordinaret transferri victum ex his, quae abundant, ad illas. — — — Nec contingeret mortalitas neque bellum, victus quaerendi gratia.» (p. 15; cp. Nys, l. c., p. 234).

[24] »Diabolus inuidens nobis tantum bonum, vellet, ut omnes maneremus intra terminos quilibet regionis suae, sicut vermes intra caseum, ut nos reddat ignorantes et decipiat.« (p, 15).

[25] Deus — — — permictit bella, fames, pestes, quibus nos, qui nimirum omisimus studium diuinarum rerum et mirabilium effectuum eius, iis flagellis cogeremur ad peregrinandum, et querendum scientias, et contemplandum mundum, et partes eius, et opera Dei; quaerentis remedia malis nostris, et rogantes Deum, qui opem ferat — — — Unde generosior fiat humana proles, sicut castaneae insertae meliores sunt non insertis. (p. 15).

rencontrerons au début du XIXe siècle chez DE MAISTRE. Campanella — la *Civitas solis* nous l'avait appris déjà — est loin d'être pacifiste.

La primauté du Pape sur l'Empereur et sur les monarques temporels en général ne peut faire de doute pour Campanella[26]. Mais il est intéressant de noter que pour l'Empereur, Campanella invoque l'histoire et les faits; il ne se contente pas d'un raisonnement abstrait. L'Empereur, dit-il, n'a de puissance qu'en tant qu'il est le bras principal du corps de Messie, mais comme ses forces ont diminué, tout prince a le pouvoir de l'Empereur en tant qu'il est autorisé par l'Eglise, et c'est ainsi que le Roi d'Espagne, bras du Messie, occupe le nouveau monde sur lequel aucun homme n'a de droit à moins qu'il ne soit un défenseur de la foi. C'est comme juges, en effet, non en arbitres, que les papes ont partagé la terre, et le droit de l'Espagne sur l'Amérique repose uniquement sur le Saint-Siège[27].

Ce passage est intéressant à un autre point de vue aussi. Nous ne trouvons plus de trace d'une situation particulière et privilégiée de l'Espagne comme déléguée spéciale de la Papauté, excepté pour le nouveau monde. Dans cet ouvrage, où Campanella semble vouloir nous dévoiler toute sa pensée politique, la Monarchie espagnole est devenue un Etat comme les autres: plus d'hégémonie en Europe, seulement une situation spéciale par rapport au nouveau

---

[26] Dans le 6e chapitre C. développe à ce sujet une polémique vigoureuse contre DANTE. Il est possible — comme nous l'avons indiqué plus haut — que cette polémique a formé le corps d'une première ébauche de la *Monarchia Messiae*.

[27] [Imperator] solum in quantum est defensor Ecclesiae, potest universaliter tanquam brachium principale corporis Messiae. Sed cum iam Imperator sit viribus diminutus, habet potestatem eius Princeps omnis, ubi, et in quo est ab Ecclesia auctorizatus, ut docet S. Thom. in opus 20.

Ergo Rex Hyspanorum, ut Brachium Messiae occupat nouum orbem; in quem nullum possidet ius, nisi quatenus est fidei Euangelicae, et dilatator Euangelii Dei, sicut ex Prophetis in cap. seq. patebit, ubi et Papam. non ut arbitrum, sed ut iudicem et dominum, diuidisse terram videbimus, quia dominatur ut Vicarius Messiae a mari usque ad mare, et possessionem accepit terminos terrae — — — (p. 74; cp. NYS, l. c., p. 236).

monde[28]. — N'est-il donc pas permis de croire que le Discours sur la Monarchie espagnole est un ouvrage tendancieux, qu'il avait eu une mission spéciale dans l'intérêt d'un prisonnier malheureux?

Dernière constatation: Campanella a suffisamment de sens réaliste pour ne pas vouloir détruire, sous l'unité du principat papal, les différents états. Cette unité «les confirme — dit-il — elles les rend meilleurs, puisqu'elle les unit; ce fut là le rôle du Christ qui a uni tous les états sous un prince apostolique. Ceux-ci forment une république dont le pape est le chef; ils sont ainsi devenus invincibles devant l'ennemi et pacifiques entre eux. L'idée même de sujétion et de soumission doit être écartée; les princes ne sont point feudataires du pape, si ce n'est ceux qui ont accepté de lui leur royaume, mais ils sont devant lui comme des fils soumis devant un père, ils sont comme des disciples devant un maître, ils sont comme des agneaux vis-à-vis de leur pasteur.» (NYS, l. c., pp. 235—6).

Ici Campanella se rencontre avec DANTE, qu'il combat ailleurs. Au fond tout son traité sur la Monarchie du Messie est une polémique contre la thèse du grand Florentin[29]. Mais tout comme Dante, Campanella a été assez perspicace pour voir que les royaumes et les républiques nationaux étaient trop fortement établis, trop profondément motivés par des besoins politiques, sociaux et intellectuels pour qu'ils puissent être absorbés par un régime unitaire. Ni Dante, ni Campanella ont osé sacrifier à un tel point la réalité à leurs utopies.

Car il faut bien le dire: les conceptions de Campanella sont franchement utopiques. Il est peut-être permis de voir dans les rêves de la Monarchie espagnole l'expression des espérances éveillées par

---

[28] Campanella revient sur cette conception dans un dernier chapitre du livre «Appendix ad Messiae Monarchiam: Sermo de Iuribus Regis Catholici super nouum Haemispherium». (pp. 84—91).

[29] Comp. la référence dans la *Mon hisp.* à une *Monarchia contra Dantem*, plus haut, p. 386 et 393.

le semblant d'un retour de la puissance espagnole sous Philippe III. La réalité ne tarda pas à avoir raison de ces espérances. — Dans la Monarchie du Messie Campanella vise plus haut. Il embrasse d'un regard le monde tout entier, et il formule — je cite les paroles si justes de SCHÜCKING[30] — «les buts suprêmes de la Contre-réforme»: domination du pape, non seulement sur la vie spirituelle, mais, par ses délégués les princes, sur la vie sociale et politique de toutes les nations; unité de la foi: répression de l'hérésie, expulsion des infidèles, conversion des païens du nouveau monde.

Campanella a dû se rendre compte avant sa mort que ces spéculations ne devaient rester que des rêves irréalisables. Il a connu personnellement à Paris l'homme d'état qui, par sa participation à la Guerre de trente ans, a assuré aux hérétiques l'égalité des droits politiques; qui par la continuation de l'alliance avec le Sultan, à contribué à maintenir les Turcs à Constantinople, et qui, enfin, par sa guerre contre l'Espagne, a réduit à un rang secondaire la principale puissance catholique.

Et cet homme d'état fut un cardinal de l'Eglise!

Aussi Campanella est-il resté le dernier avocat de la Monarchie universelle à base ecclésiastique. Dans sa politique il a l'air d'un contemporain de Thomas d'Aquin, égaré dans l'âge moderne.

B. — FEDERATION DES ETATS

La Monarchie universelle, c'est l'idée du passé, un héritage de l'Antiquité et du Moyen-Age. L'idéal de l'avenir pour une organisation internationale sera trouvé par d'autres voies. Elles nous sont indiquées par deux écrivains, et il est intéressant de noter qu'ils sont

[30] Org. der Welt, p. 576.

nés dans le même milieu, contemporains, et français tous deux. Nous avons nommé LE DUC DE SULLY et EMERIC CRUCÉ.

Déjà par rapport aux deux précurseurs de l'internationalisme moderne PIERRE DUBOIS et ANTONIUS MARINI[1] nous avons souligné le fait qu'ils étaient de nationalité française. La France a été, depuis le treizième siècle jusqu'à l'époque de Richelieu et de Louis XIV, le champion de l'Etat indépendant et souverain contre les ambitions de domination universelle, d'abord de l'Empire et du Saint-Siège, plus tard de la maison d'Autriche. Cette lutte pour l'indépendance des nations devait logiquement conduire l'Europe à l'anarchie. Des penseurs isolés ont reculé devant cette perspective, et ils ont essayé de trouver une solution du problème qui conciliât l'idée de l'indépendance nationale avec l'idéal de la paix: c'est la pensée d'une *Fédération des Etats.* Il est tout naturel que ces penseurs se trouvent surtout en France. Il est caractéristique du génie français de poursuivre les principes jusqu'aux conséquences extrêmes de la logique. Le pays qui a vu naître BODIN, théoricien de l'Etat souverain, devait produire aussi les avocats d'une fédération internationale. Chez Dubois et Marini cette nouvelle conception se maria naturellement avec l'idée de la croisade et de la lutte contre les Turcs. Nous avons vu qu'au XVIe siècle cette idée est encore vivante; elle joue même un rôle chez SULLY; il n'y a que CRUCÉ qui s'en soit libéré, et qui va jusqu'à proposer l'admission du Grand Seigneur — le Sultan — dans la fédération internationale.

Crucé et Sully sont contemporains; leurs projets sont nés dans la même atmosphère. Malgré des divergences notables — nous en avons déjà marqué une — ils présentent plusieurs traits de ressemblance. Il convient de rechercher, en examinant les deux projets, s'il existe une influence de l'un sur l'autre, s'il y a entre eux une parenté quelconque. Il faut dire tout de suite qu'il n'existe aucune preuve de relations personnelles ou littéraires entre les deux auteurs. Ap-

[1] Plus haut, p. 117.

paremment ils s'ignorent. D'autre part les idées qu'ils préconisent — chacune prise isolément — ne sont nullement originales; c'est la systématisation qui leur appartient. Nous avons déjà vu que Grotius, vivant à Paris pendant les années dont il s'agit, a émis des idées qui se rapprochent de celles de Crucé[2], sans pourtant qu'il ait été possible de prouver qu'il y a là une connexion réelle.

Crucé publia son *Cynée* en 1623, une deuxième édition en parut l'année suivante. Grotius fit paraître son *Droit de la guerre et de la Paix* en 1625. Sully fit imprimer les deux premiers volumes de ses Mémoires en 1638; il y avait travaillé pendant plus de vingt ans. — En 1625 un ancien ministre d'Etat, qui a su garder l'anonymat, adressa au chancelier ETIENNE D'ALIGRE[3] un livre, «Le Caton du Siècle, ou conseil salutaire d'un ancien ministre d'Etat pour la conservation de la paix universelle». Il y recommenda toute une politique de paix: que la France et l'Espagne concluent cette paix solide, se contentant chacune de leurs territoires puisqu'aussi bien la nature a posé entre elles des bornes, en dressant comme une barrière les Pyrénées. Ces deux nations qui sont comme les bras du corps dont le pape est la tête, devenues amies, imposeraient la paix à toutes les puissances. Que si elles veulent faire absolument la guerre, qu'elles se tournent vers l'Orient; que l'empire des Ottomans soit le champ de leurs armes[4]. — Ces idées se rapprochent de très près de celles de Sully. — Nous avons vu aussi quel rôle joue, surtout en France, avant et après 1600, les formules «paix universelle» et «République chrestienne».

Il est en tout cas permis de constater que bien des idées et des conceptions, sur lesquelles se basent les projets systématiques que

---

[2] Voir plus haut, Chap. VIII, § 4, pp. 323—24.

[3] 1550—1635. Chancelier depuis 1624.

[4] Ce résumé est emprunté à l'article de PFISTER sur les «Economies royales» de Sully, Revue historique, Vol. LVI (1894), p. 330. — Je n'ai pu examiner personnellement le livre du ministre d'Etat.

nous allons étudier, ont été pour ainsi dire dans l'air en France pendant le premier quart du XVIIe siècle: elles appartiennent à tous et ne sont la propriété particulière de personne.

§ 4. — EMERIC CRUCÉ

Au point de vue chronologique il faut d'abord parler de Crucé, bien que, sous le rapport de l'évolution des idées que nous poursuivons, son traité représente une étape beaucoup plus avancée que celle du «Grand Dessein» de Sully.

Nous sommes assez mal renseignés sur la personnalité et la vie d'Emeric Crucé. Quelques rares mentions en ont été relevées, au XVIIe siècle. Leibnitz a lu son «Nouveau Cynée», et en parle dans une lettre à l'Abbé de Saint-Pierre; l'auteur lui en est inconnu[1]. Longtemps son nom à été cité comme étant *Emmeric de Lacroix*[2]. Le savant internationaliste, Ernest Nys, a réussi à reconstituer les circonstances de sa vie, au moins dans les grandes lignes[3].

Emeric Crucé naquit vers 1590. Il paraît qu'il était moine et qu'il s'occupait surtout d'enseignement à côté de ses travaux littéraires. En 1618 il publia une édition annotée des oeuvres du poëte latin Papinius Statius. Cette oeuvre (plus de 1400 pages in-4°!) fut l'objet d'une critique violente du philologue anversois, Jean Gaspard Gevaerts, qui qualifie Crucé de «certain petit maître d'école» — *magistellum quendam*. Plus tard l'allemand Gronovius, qui devint

[1] Nys, Etudes de Droit international, I (1896), p. 305, avec référence.

[2] Ainsi *Nouvelle Biographie* générale, pub. par Firmin Didot, Vol. 28, p. 586.

[3] Voir les deux études par Nys dans la Revue de Droit international (Bruxelles), [1e série] XXII (1890) pp. 371—84 (réimprimé dans *Etudes* . . . , I (1896), pp. 301—17), et 2e série, XI (1909), pp. 594—99. Comp. Seroux d'Agincourt, Exposé des Projets de Paix perpétuelle de l'Abbé de Saint-Pierre, Paris, 1905, pp. 178—81; Balch, Le nouveau Cynée d'Emeric Crucé, Philadelphia, 1909, Introduction, passim, et même auteur, Emeric Crucé, Philadelphia, 1900, p. 24 ss.

en 1653 professeur à Leyde, engagea une polémique assez acerbe avec Crucé, au sujet de Stace également; il s'exprime ainsi: «Emericus Crucéus monachus et, nescio, in quo collegio Parisiensi paedagoges». La polémique avec Gronovius dure de 1637 à 1640. Dans une réplique de 1639 «*P. Papinii Statii Silvarum frondatio sive antidiatribe, Emerico Cruceo auctore*», Crucé insiste sur son nom, dont son adversaire s'était moqué, mais dont il est fier, et sur ses oeuvres. Il rappelle qu'autrefois il a célebré les vertus et les triomphes du Roi Très Chrétien[4], il rappelle plusieurs de ses ouvrages, entre autres le *Cynée.* — Deux autres savants allemands qualifient l'adversaire de Gronovius de «ludimagistellus Parisiensis» — petit maître d'école de Paris — ou de «theologus Parisiensis». — En tout cas Crucé ne pouvait pas être considéré comme l'égal de son adversaire, qui fut l'ami de Hugo Grotius, qu'il avait connu à Hambourg. Gronovius envoya sa critique de Crucé à Grotius, qui l'en remercia par une lettre du 19 octobre 1639, en faisant l'éloge de l'ouvrage. Grotius n'y fait pas mention expresse de Crucé[5].

D'autres indications semblent également prouver que les conditions de Crucé furent plutôt modestes. Le passage suivant de son «Nouveau Cynée» (pp. 101—02) montre qu'il partage, probablement par suite d'expériences amères, les sentiments du menu peuple: «C'est l'ordinaire des ambitieux de pallier leurs desseings d'une apparence de zele et charité, d'avoir le bien public et reformation de l'estat en

[4] En effet il avait publié, déjà en 1613, une plaquette en prose intitulée: *Adonia seu Mnemosynon Henrici Magni.* «Dans ce panegyrique il glorifiait Henri IV, non d'avoir songé à la paix perpétuelle, dont il n'est pas question, mais simplement d'avoir assuré l'ordre à l'intérieur du royaume et d'avoir mis sa valeur guerrière au service de justes revendications.» — «Quem si fata servassent, Gallia jura daret orbi terrae, palmasque Idumeas e quarum possessione ab immanissima gente dejecta est postliminio recuperaret.» Voir Seroux d'Agincourt, l. c., p 179—80. — Dans cet ouvrage de jeunesse Crucé n'est donc pas encore internationaliste.

[5] Nys, *Revue . . .*, 1909, p. 599. Quand même Grotius — ce qui n'est pas du tout certain — aurait connu Le nouveau Cynée, il pouvait ignorer que ce fut l'oeuvre de Crucé, le titre-page ne portant que les initiales de l'auteur.

la bouche, mais l'experience a tousiours monstré qu'ils n'avoient rien moins dans le coeur. Et comment seroit-il possible que les grands voulussent procurer le soulagement du peuple puisqu'ils le foulent aux pieds, et ne font non plus scrupule de battre ou tourmenter un villageois et habitant de ville, que si c'estoit un chien, ou quelque beste de voiture? Et pour rendre telle injustice plus legere, tournent en derision ces noms de Bourgeois, contadin et manant, lesquels ils ont en tel mespris, qu'ils rebutent leur conversation, se scandalisent de leur rencontre, et se desguisent en toutes façons, afin de ne point ressembler à ceux qu'ils appellent vilains. Ils voudroient n'avoir rien de commun avec eux. Ils sons faschez de respirer un mesme air, d'avoir une mesme figure. Ils formeroient volontiers complainte de ce que Dieu a donné esgalement à tous un mesme Ciel pour aspect, une mesme terre pour fondement.»

On ne saurait méconnaître le ressentiment de quelqu'un appartenant à la classe inférieure, et il paraît probable que, dans les paroles amères sur ceux qui «tournent en derision ces noms de Bourgeois, contadin et manant», il faut constater une reminiscence de la boutade de Gevaerts — en 1619 — contre le nom de *Cruceus*: «abeat unde nomen habet»[6].

Il faut donc penser que notre auteur, né dans des conditions humbles, s'est fait religieux afin de pouvoir satisfaire son besoin d'études et de science (car nous allons voir que son sentiment religieux n'a rien du fanatique); qu'il s'est adonné à l'enseignement; que, s'il a pu suivre ses propres inclinations, il a surtout enseigné les mathématiques[7]; qu'il a trouvé la plus profonde satisfaction dans ses méditations et ses recherches, dont nous trouvons surtout le résultat dans l'ouvrage qui va nous occuper; ses autres ouvrages sont sans intérêt spécial. — Crucé mourut en 1648[8].

---

[6] Cité par Nys, l. c., p. 597.

[7] Cp. plus bas, p. 416.

[8] Vesnitch, Revue d'hist. dipl., 1911, p. 66—67, a fixé la date et donné des détails de son enterrement.

Son ouvrage principal, *Le Nouveau Cynée*, est très rare[9]; il paraît, toutefois, qu'il en a paru plusieurs éditions. Nys[10] cite comme suit le titre de l'ouvrage: «Le nouveau Cynée ou discours d'Estat représentant les occasions et moyens d'establir une paix generalle et la liberté de commerce par tout le monde. Aux monarques et princes souverains de ce temps. Em. Cr. Par. A Paris chez Jacques Villery, au Palais, sur le perron royal. 1623. Avec privilège du roy.» Le livre comprend 226 pages, sans compter la préface et la table des matières. — Le même titre est donné par Balch, qui doit l'avoir copié d'après Nys; car l'exemplaire de Harvard est sans titre-page[11]. — L'exemplaire de l'Institut Nobel porte le titre suivant: «Le nouveau Cynee. Ou discours des occasions et moyens d'establir une paix generale et la liberté du commerce par tout le monde. Em. Cr. P. A Paris etc.» (l'année est indiquée en chiffres romains). — Cette édition a également 226 pages, et elles sont absolument conformes au texte de Balch. — Serait-ce la même édition, seulement avec un titre légèrement modifié? ou M. Nys, aurait-il fait erreur dans la transcription du titre? — D'autre part Pfister (l. c., p. 330) cite ainsi le titre d'une édition de 1624: «Le Cinée d'Estat sur les occurrences de ce temps, aux monarques et potentats de ce monde, par

---

[9] On voit, cependant, à ce sujet des exagérations. Ainsi Darby, International Tribunals, 4th. Ed. (London, 1904), p. 22, dit que «the only known copy is in the Bibliothèque nationale in Paris». Nys y a lu une édition de 1623, Pfister (Rev. Hist., LVI, p. 330) cite une autre, avec un titre différent, de 1624. Balch a copié l'exemplaire appartenant à l'université de Harvard, à laquelle il avait été légué par Charles Sumner, l'homme d'état bien connu. L'Institut Nobel norvégien en a acheté en 1905 à un libraire de Paris un exemplaire pour 30 francs, prix qui ne paraît pas indiquer que le livre soit considéré comme très rare. — Vesnitch (Revue d'hist. dipl., 1911, p. 62) dit qu'un exemplaire de l'édition de 1623 se trouve à la Bibliothèque Mazarine.

[10] Etudes . . . I, p. 308.

[11] Balch, l. c., Introduction, p. XXV. — Il est curieux que Balch n'ait pas copié le titre qu'il cite p. XXIV, d'après un compte rendu dans l'*Eclectic Review*, Aug. 1849, fait sur l'exemplaire de Sumner; il est identique à celui de l'exemplaire à l'Institut Nobel. — Le titre aurait donc été égaré entre 1849 et 1874 (mort de Sumner).

Em. Cruce. A Paris chez Jacques Villery MDCXXIV. — BALCH[12] dit expressément que les deux éditions se trouvent à la Bibliothèque nationale de Paris, mais il ne cite pas le titre de la seconde. — Le privilège est du 26 novembre 1622; il ne cite que le titre «*Le nouveau Cynée*».

S'il est exact qu'il y ait eu deux, peut-être même trois éditions, le livre doit avoir trouvé des lecteurs et des acheteurs; car le «*magistellus*» n'avait certainement pas les moyens de distribuer gratuitement, en plusieurs éditions, son ouvrage. Il est d'autant plus curieux que nous ne trouvions pas de trace d'un écho contemporain quelconque de ce traité[13]. Le livre l'aurait mérité, certes; mais d'autre part les idées qu'il défend sont à tel point avancées, qu'il ne faut pas s'étonner du peu d'attention qu'elles ont éveillé.

Ce n'est que de nos jours qu'Emeric Crucé a été reconnu comme l'homme remarquable qu'il fut, et qu'il a été l'objet d'une de ces résurrections, «adorées par la postérité», dont il vient d'être parlé au sujet de son compatriote, Pierre Dubois.

Le livre de Crucé mérite une analyse détaillée et une étude approfondie. C'est le premier traité tant soit peu complet du problème d'une organisation internationale qui se concilierait avec le principe de la souveraineté des états. Crucé est également le premier auteur qui, courageusement, adopte le principe d'une organisation universelle des états, dans laquelle seront admis les peuples non chrétiens, même

---

[12] Introduction. p. III.

[13] Voici ce qu'écrit LEIBNITZ, d'après NYS, l. c.: «Etant fort jeune, j'ai eu connaissance d'un livre intitulé: *Nouveau Cyneas*, dont l'auteur inconnu conseilloit aux souverains de gouverner leurs Etats en paix et de faire juger leurs différends par un tribunal établi; mais je ne saurois plus trouver ce livre et je ne me souviens plus d'aucunes particularités. L'on sait que Cyneas étoit un confident du roy Pyrrhus qui lui conseilla de se reposer d'abord, puisqu'aussi bien c'étoit son but, comme il le confessoit, quand il auroit vaincu la Sicile, la Calabre, Rome et Carthage». — (L'anecdote sur l'entretien entre Pyrrhus et l'orateur *Kineas*, élève de Démosthène, se trouve chez PLUTARCH, Vie de Pyrrhus). — Leibnitz, né en 1646, n'a guère pu lire *le Nouveau Cynée* «fort jeune», avant 1663, quarante ans après l'apparition du livre.

le Turc. Il discute les principes de l'administration intérieure des Etats au point de vue des intérêts de la paix extérieure, et bien que ses solutions ne puissent plus être considérées comme admissibles de nos jours, c'est un mérite que d'avoir posé le problème. Il a également, avant tout autre auteur, étudié les problèmes économiques, comme «la liberté du commerce», dans leurs rapports avec ceux de la paix. Dans cette voie il est un précurseur des économistes du XVIIIe siècle, et notamment d'ADAM SMITH.

Il va sans dire que nombreuses seront les objections qu'il faut formuler contre ses théories: c'est le sort des initiateurs des mouvements nouveaux et hardis. Néanmoins on ne pourra pas assez recommander la lecture de son ouvrage. Il déborde d'idées et de suggestions fertiles; il est en outre écrit dans un style vif et clair; avec raison on a appelé Crucé un élève de Montaigne.

La PRÉFACE déjà est charmante[14], quoique non sans un certain orgueil: «Ce livre feroit volontiers le tour de la terre habitable, afin d'estre veu de tous les Roys, et ne craindroit point aucune disgrace ayant la vérité pour escorte, et le merite de son subiect, qui luy doit servir de lettres de recommandation et de creance. L'Autheur ne ressemble pas à l'ingenieur Dinocrate, qui âuoit de beaux desseins, et relevez, mais inutiles. Il porte les voeux et desirs des gens de bien, il presente un aduis salutaire, dont l'execution depend de ceux

[14] Je cite l'exemplaire appartenant à l'Institut Nobel, qui — je viens de le dire — est identique pour la pagination à la reproduction de Balch. — L'ouvrage est analysé par NYS, Etudes . . . I, 310—16. (Cp. NYS, Théories politiques en France, 2e éd. (1899), pp. 118—26). MELAMED, l. c., copie des extraits de Nys sans référence; SCHÜCKING, Org. der Welt, p. 577, ne fait que le mentionner; DARBY, International Tribunals, 4th. Ed., London, 1904, pp. 22—33, est basé sur l'analyse de NYS; il en est de même de BALCH, l. c. (1900); (HIRST) The Arbiter in Council, pp. 291—95; SEROUX D'AGINCOURT, l. c. (1905), parallèle détaillé et instructif d'avec le «Grand Dessein» de Sully, pp. 256—84; VESNITCH, l. c., donne des extraits assez importants, pp. 67—75. TER MEULEN, l. c., analyse très bonne; REDSLOB, l. c., analyse assez superficielle, pp. 182—86 (Il est étonnant que cet auteur place Crucé entre Saint-Pierre et Bentham. Lorsque St.-Pierre écrivit son *Projet*, il ignorait l'existence du NOUVEAU CYNÉE, sur lequel LEIBNITZ attira son attention en 1717).

qui tiennent le ressort des affaires du monde. Il ne taxe personne: il flatte encore moins, et on ne peut dire qu'il se soit fouruoyé du chemin de la vérité, pour l'amour de son pays ou de sa religion, bien que ces deux charactères soient tellement grauez dans son ame, que la mort mesmes n'est pas capable de les effacer. Son but n'est pas de decider les controuerses, ny de faire un Panegyrique ou inuectiue. Il laisse ces discours aux Theologiens et orateurs, et toutesfois desireroit qu'ils employassent leur eloquence et plume doree en ceste matiere si noble et importante. Plusieurs triomphent d'expliquer les mysteres de la religion, et de les prouver contre les mescreans par authoritez irreprochables. Cela est bon: mais il faut auant toute chose desraciner le vice le plus commun et qui est la source de tous les autres, à sçavoir l'inhumanité.»

Voilà le point de départ de l'auteur: c'est l'amélioration morale que veut Crucé, et il estime que ses propositions dans cet ordre d'idées ne sont point utopiques.

Il ne sert à rien de discuter les problèmes théologiques: «Car on ne croit plus aysement aux ecrits ny aux paroles, et plusieurs reçoiuent des propositions pour indubitables en leur ieunesse, qui leur sont apres fort suspectes, quand ils viennent à faire une reflection en eux mesmes, et à considerer l'oracle du Royal Prophete: *que tout homme est suiect à mentir.*»

Il est étonnant de trouver une telle indépendance, exempte de tout préjugé théologique chez ce moine, qui va jusqu'à dire: «L'hérésie ne se trouve pas en tout âge, ny en toutes nations. L'atheisme est encore plus rare, et n'y a homme si brutal ou opiniastre qui regardant le ciel ne soit contrainct de confesser une divinité. Nous voyons une infinité d'hommes qui ne s'estiment obligez de croire sinon ce que la raison les monstre, par le moyen de laquelle ils recognoissent bien un Dieu, mais ils ne peuvent consentir aux autres articles de la foy, pour ce qu'ils n'en sont esclaircis par ceste lumière naturelle laquelle doibt regler, disent-ils, toutes persuasions, et opinions, non pas y estre assubiectie. Neantmoins ils n'oseraient se descouvrir et

s'accomodent exterieurement à la creance et coustume de leur pays, de peur d'estre descriez comme atheistes, encore que veritablement ils ne le soient pas, et seroit plus à propos de les nommer incredules, dautant qu'ils ne suiuent que la raison, et mesprisent la foy theologale comme si c'estoit une vertu imaginaire. Le nombre de telles gens s'augmentent tous les iours.»

L'auteur n'hésite pas même à mettre en doute le dogme fondamental de l'enfer! — Il expose comment les chrétiens risquent de perdre toute considération auprès des nations étrangères par leurs luttes mutuelles. La vie, la morale est plus importante que la doctrine. «Tant y a que la religion ne se peut bien entretenir que par la preud'hommie et vertu morale, à laquelle il faut exhorter les grands et les petits, les Roys et les peuples, sans s'arrester si longuement à ces disputes scholastiques, qui font plus de bruit que de fruict. Ie sçay qu'il est besoing de refuter les heresies, mais ie n'en trouve point de plus grande, que l'erreur de ceux qui mettent la souveraine gloire en l'iniustice, et ne recognoissent rien de loüable que les armes. Esperons-nous de voir aucun aduancement en la religion, ou tranquillité en l'estat, tant que ceste damnable opinion sera receuë? Et neantmoins on la laisse couler dans les esprits, on n'en parle non plus que si elle n'importoit aucunement: au contraire il semble qu'on l'approuve par un silence et consentement tacite. Ce qui m'a occasionné de mettre au iour cest aduertissement et conseil pacifique, que le Lecteur trouvera nouueau, s'il considere la forme de son oeconomie, et l'estendue de la matiere qu'il traicte.»

Voilà l'auteur arrivé au coeur de son sujet. Il ne faut pas oublier que nous nous trouvons à l'époque des guerres de religion. Il était nécessaire de parler de cette source fertile de conflits entre nations, et au sein des nations, que fut la discorde sur la foi. Mais l'auteur ne vise pas seulement une trève de ces conflits par la tolérance religieuse; il combat la guerre en soi, comme inhumaine, comme injuste, comme contraire à la morale et à l'intérêt bien compris

des états et des individus. Et il fait une profession de foi pacifiste bien nette.

«La paix est un subiect triuial, ie le confesse, mais on ne la pourchasse qu'à demy. Quelques uns y exhortent les Princes Chrestiens, afin que par leur union ils se fortifient contre leur ennemy commun: et mesmes un fameux personnage a monstré les moyens d'exterminer les Turcs dans quatre ans ou enuiron[15], et plusieurs autres belles conceptions qui sont fort aysees à mettre par escrit. Il y en a qui limitent encore plus leur stile, ils donnent des inuentions pour policer et enrichir leur pays, et se soucient si peu des estrangers, qu'ils estiment une prudence politique de semer parmy eux des diuisions, afin de iouyr d'vn repos plus asseuré.»

On voit que Crucé se tourne d'abord contre ces internationalistes «à demy», qui veulent obtenir l'union de la «république chrestienne» en montrant le danger turc, puis — à plus forte raison — contre les nationalistes — s'il est permis d'employer ce terme — qui ne pensent qu'au bien particulier de leur propre patrie; on peut penser qu'il vise BODIN, chez qui nous avons relevé un raisonnement tout pareil à celui qu'il cite[16]. — Voici comment il expose sa propre doctrine:

«Mais ie suis bien d'vn autre aduis, et me semble quand on voit brusler ou tomber la maison de son voisin qu'on a subiect de crainte, autant que de compassion, veu que la societé humaine est un corps, dont tous les membres ont vne sympathie, de maniere qu'il est impossible que les maladies de l'vn ne se communiquent aux autres.»

C'est la déclaration très nette de la solidarité humaine et internationale, de l'interdépendance des nations. Ce n'est que chez SUAREZ,

---

[15] Il s'agit sans doute de LA NOUE; voir plus haut, pp. 336 ss Ainsi également SEROUX D'AGINCOURT, l. c., p. 179, et TER MEULEN, l. c., p. 144. — Il est incompréhensible que VESNITCH (Revue d'histoire diplomatique, 1911, pp. 23ss) ait cru que Crucé aurait pensé à PIERRE DUBOIS. — Nous avons vu qu'au XVIIe siècle D. n'était certainement point «fameux«; il était totalement inconnu.

[16] Voir plus haut, p. 144.

l'aîné de Crucé, que nous avons rencontré une conception aussi élevée. Crucé aurait-il lu le *Tractatus de legibus ac de Deo legislatore*, qui parut à Coïmbra en 1612 et à Anvers en 1614?

Encore une fois Crucé se défend contre le reproche d'utopie qu'il prévoit. L'humanité a connu la paix «sous l'Empire d'Auguste». «Et du regne de François premier on a veu fleurir la paix quelques annees par toute l'Europe. Qui nous empesche d'esperer vn bien, dont les siècles passez ont jouy?»

Si seulement «les Princes Chrestiens le veulent entreprendre et notamment nostre Hercule François, Loys le Iuste», «il n'y a rien si facile que cest affaire». Et Crucé conclut:

«Il ne faut donc point dire que les propositions qui se font de la paix vniuerselle sont Chimeriques et mal fondees. Chacun iugera de ce livre selon son plaisir. I'espere qu'il trouuera place dans le cabinet des grands, et que les hommes iudicieux en feront estat, malgré l'enuie.»[17]

Le livre de Crucé n'est pas divisé en chapitres; il n'y a pas même d'alinéas, ou, pour être exact, il n'y en a que deux dans l'ouvrage entier! La table alphabétique, de 14 pages, qui se trouve à la fin du volume, ne sert pas à grand'chose. Voici comment on pourrait rédiger la table méthodique des matières:

I. Guerres et Causes des guerres, pp. 1–59.
a. Honneur (p. 4); b. Profit (p. 12); c. Réparation des torts (p. 15); d. Guerres faites «pour l'exercice» (p. 19); e. Diversité d'humeur et de religion (p. 47).

II. Solidarité internationale; Organisation de la paix, pp. 59–73.

III. Principes du gouvernement intérieur des états, pp. 73–191.
Régime absolutiste, mais gouvernement modéré (p. 73); Justice sévère (p. 86); Limitation des dépenses des citoyens

---

[17] La préface n'est pas paginée. Elle comprend 9 pages.

(p. 124); Récompense des mérites (p. 130); Règlement des procès (p. 157); Impôts (p. 168); Récréations licites (p. 175); *Censura morum* (p. 181).

IV. Liberté du Commerce; Unification de la monnaie, des poids et mesures, pp. 191—220.

V. Moyens de réalisation des projets, pp. 220—26.

Crucé adresse son Discours «aux Monarques et Princes Souuerains de ce temps». C'est d'eux qu'il attend l'établissement d'une paix générale; elle sera un moyen «d'asseurer» leurs états. C'est le point de vue que nous avons déjà constaté chez Erasme et les autres humanistes, et il était pour ainsi dire évident et naturel à l'âge de l'absolutisme naissant. Il était en outre conforme aux principes de la politique intérieure, que va développer plus loin notre auteur. La cause de la paix est celle des princes. «S'il ne s'agissoit en cela de vostre interest particulier, celuy du public suffiroit pour vous exhorter d'auoir compassion du genre humain, qui d'une voix commune vous demande la paix, et vous coniure par la consideration de vous mesmes, d'arrester le cours de ces miseres, et de mettre fin aux abus que la fureur des armes a cy-devant produict.» (p. 2).

Du reste il suffit de remarquer combien sont frivoles les causes de la guerre. Crucé fait abstraction des «mutineries dont nous parlerons en autre endroict», et réduit à quatre les motifs des «guerres estrangères»: elles «s'entreprennent pour l'honneur, ou pour le proffit, ou pour reparation de quelque tort, ou bien pour l'exercice. On pourrait adiouster la religion, si l'experience n'eust faict cognoistre qu'elle sert le plus souvent de pretexte. Ie ne fais point aussi mention de la necessité, laquelle a iadis contrainct plusieurs nations de sortir en troupe de leur pays, et chercher par force nouuelles demeures. De là viennent tant de colonies mentionnees dans les histoires: mais aujourd'huy ces debordemens de peuples sont rares, tellement que nous ne pouuons recognoistre d'autres fins et causes mouuantes de la guerre sinon les quatre cy dessus specifiees, dont

la premiere est la plus commune et semble la plus legitime.» (pp. 3–4).

Cette façon d'envisager le problème paraît formaliste à notre époque. A nos yeux, accoutumés à envisager «historiquement» l'évolution de l'humanité, il semble que Crucé néglige le point de vue sociologique: la guerre comme fonction des sociétés humaines dans leur lutte pour l'existence. Il semble vouloir aborder ce problème en parlant de la «nécessité», mais finit par l'écarter; nous allons voir qu'il croit à la possibilité de rendre permanent l'état politique du monde[18]. C'est, à nos yeux, une manière de voir fort utopique; mais il serait puéril d'en faire un grief à un auteur du XVIIe siècle.

Examinons maintenant avec Crucé les quatre motifs de guerre. Pour ce qui est de l'honneur, Crucé conteste le principe même de l'honneur guerrier: il n'y a point d'honorabilité à tuer et à nuire. «Il ne faut pour cest effect qu'vn petit aspic, vne seule mousche. Ce qui deuroit suffire pour raualer l'arrogance de ces fendans qui se glorifient d'en auoir tant tué és rencontres et batailles. C'est honneur, disent-ils, de supplanter son ennemy. Et auons-nous d'autres ennemis que les bestes farousches?» (pp. 5–6). Et l'auteur insiste de nouveau sur la solidarité des hommes: «Il y a une amitié et parenté entre les hommes, fondee sur vne conformité de naturel et de figure». La force, le courage physique sont des qualités inférieures. «Ie dis vaillance vulgaire, afin de la distinguer de ceste magnanimité qui consiste en vne fermeté de courage, et mespris de toutes aduersitez. Ce sont les effects de la vraye vaillance, repousser l'iniure, et non pas la faire: endurer genereusement la mort et tous autres accidens quand ils se presentent, et non pas les aller chercher, soubs l'espoir d'vne honneur ie ne sçay quel, dont la vanité est en fin recogneuë par ceux qui en ont fait estat toute leur vie . . . O que l'honneur est une miserable chose s'il le faut acheter auec effusion de sang!» (p. 7; p. 11).

[18] Ainsi (p. 146) il dit expressément: «. . . auiourd'huy que les conquestes semblent avoir pris fin». — Ecrit en l'an de grâce 1623! —

L'auteur quitte le terrain moral pour se placer au point de vue utilitaire: «Faut-il que les monarchies s'établissent par massacres et boucherie? Abus . . . Mais supposons que la guerre fut necessaire pour fonder les monarchies. Auiourd'hui qu'elles sont establies, il n'est plus besoing à ceux qui en ioüissent de remplir le monde de carnage» (p. 12). — On trouve ici une idée sur laquelle reviendra Crucé, et qui forme une des bases essentielles de son système: maintien du statu-quo politique. La paix servira à consolider les monarchies, alors que la guerre est sans «proffit», parce qu'elle fait chanceler même les trônes. Philippe II l'a appris à ses dépens; le Grand Seigneur également. «Dautre part les Chrestiens n'aduancent pas mieux leurs affaires: Et encore ont-ils ce malheur que s'ils obtiennent quelque victoire, ils n'en ioüissent pas longtemps, au contraire les Turcs se maintiennent, et ne se laissent point aisement dessaisir de leurs possessions. Ie confronte ces deux peuples, pour ce qu'ils sont par manière de dire ennemis naturels, et ont diuisé presque tout le monde en deux parties, à cause de la diuersité de leur religion, tellement que s'ils se pouuoient accorder, ce seroit vn grand acheminement pour la paix vniuerselle». (p. 14). — Crucé dit ici clairement ce qu'il avait fait entrevoir dans sa préface, qu'il n'envisage pas seulement l'union de la chrétienté, mais une organisation vraiment mondiale.

«La reparation des torts» n'est pas une cause plus sérieuse de guerre. Car «les monarchies ne s'acquierent pas comme vn autre heritage. Elles viennent immediatement de Dieu, et sont establies par la seule prouidence qui donne les sceptres et les oste quand bon luy semble, en ostant pareillement le moien de les recouurer» (p. 15) . . . L'auteur ne veut pas repousser entièrement le droit de défense: «C'est bien faict à vn Prince de s'opposer valeureusement à celuy qui veut empieter son pays. Mais depuis qu'il en est totalement privé, et que pour son impuissance il ne se peut rehabiliter, il doibt ceder, je ne diray pas aux hommes, mais à Dieu, qui est ialoux des Monarchies comme de ses plus beaux oeuvres, esquels il a graué l'image

de sa maiesté, les characteres de sa vertu et s'en declare protecteur par des effects visibles, principalement depuis qu'elles sont fortifiees d'vne longue possession . . . Il n'est pas en la puissance des hommes de rompre un ordre divinement establi, comme celuy des Monarchies. Les princes qui s'y trouuent interessez ou pour la ruine totale de leur estat ou pour la diminution d'iceluy, doiuent sçavoir que Dieu n'est pas tenu de continuer sa benediction en vn endroict.» (p. 17).

C'est la doctrine pure de la légitimité monarchiste, empreinte en outre d'une grosse part de fatalisme. On ne voit pas clairement où intervient, d'après Crucé, le jugement de Dieu, à quelle étape de la lutte un prince «doibt ceder». Il paraît que pour lui la considération qui domine, c'est l'intérêt de la paix, l'absence de troubles. Au demeurant, Crucé recommande aux princes dépossédés un expédient: c'est l'arbitrage. Son raisonnement est à retenir: « . . . ils devroient prendre vne autre voye et auparavant que venir aux armes, se rapporter à l'arbitrage des Potentats et Seigneurs souuerains: Ce faisant ils gaigneroient l'amitié de leurs semblables, pour s'en preualoir contre leurs ennemis, au cas qu'ils ne voulussent se soubsmettre au iugement d'vn tiers. Or si vn Prince reçeuoit vn iuge qui voulust imperieusement s'ingerer de vuider les differens, cela veritablement rauaIeroit sa grandeur: mais d'accepter volontairement les arbitres, c'est une chose iadis pratiquee et qui se pratique encore par les Monarques. Que si on termine à l'amiable les querelles esmeuës pour la possession des souueraines Principautez, on pourra plus aisement pacifier d'autres contestations et debats qui surviennent entre les grands pour leurs limites, pensions, tributs et autres droicts de moindre importance comme aussi pour quelques actions ou paroles offensives qui causent souvent de cruelles guerres, faute d'vn tiers qui pourroit addoucir les affaires en moyennant quelque satisfaction honneste, pour contenter celuy qui auroit esté offensé. Et à cecy serviroit grandement l'assemblee generale de laquelle nous parlerons cy-apres» (pp. 18–19).

Notons d'abord que l'auteur prévoit une sorte de sanction à sa procédure d'arbitrage: l'arbitre désigné se joindrait au plaignant contre celui qui repousserait un règlement arbitral. — D'autre part, l'auteur n'hésite pas à proposer l'arbitrage pour les questions qui seraient certainement considérées comme les plus graves, comme «touchant à la souveraineté et à l'indépendance de l'Etat»; le règlement arbitral une fois admis pour ces conflits, il ne saurait être repoussé pour les litiges de moindre importance. Il est caractéristique que dans les graves questions d'ordre politique, Crucé veut confier les fonctions d'arbitres aux Princes, alors que son «Assemblee generale» suffirait dans les autres controverses; c'est peut-être une conséquence de sa grande vénération pour les têtes couronnées; mais il n'est pas interdit de penser qu'incidemment il ait eu en vue une sanction efficace, afin de garantir l'application de l'arbitrage.

Crucé passe à la quatrième cause des guerres, — qu'elles sont faites «pour l'exercice» — «à laquelle ie confesse qu'il est plus difficile de remedier, attendu que tant de peuples sont naturellement impatiens de repos, et surtout les gens de guerre» (p. 19). Aussi notre auteur discute-t-il avec assez d'ampleur le point de savoir comment il faut procurer de «l'exercice», en premier lieu aux soldats proprement dits, mais aussi aux hommes en général. Ses développements sont intéressants parce qu'il est ainsi amené à exposer sa théorie des valeurs morales.

Crucé ne conteste pas que la force armée ne soit nécessaire pour maintenir les monarques sur leurs trônes; mais que les princes y prennent garde: les soldats peuvent devenir dangereux, et il cite les exemples des prétoriens romains, des janissaires turcs. Il est même amené à envisager la possibilité d'un désarmement: «Que s'ils [les monarques] vouloient reçeuoir vn conseil pacifique, et conspirer vnanimement auec les autres Monarques pour le repos public, ils n'endureroient point ces brauades, seroient mieux servis, et ne dependroient aucunement des caprices des hommes turbulens, ausquels ils

sont contraincts d'accorder tout. L'empereur Probe[19] considerant cecy disoit franchement qu'il disposeroit les affaires en telle sorte, qu'on se passeroit bien de soldats. Grands Princes, il est en vous d'effectuer ceste saincte resolution. Tous les hommes en general, et vos peuples en particulier vout en seront obligez . . . On loüera vostre regne comme ayant esté le commencement ou le retour du siècle heureux» (pp. 22—23). Il va sans dire que Crucé se prononce contre l'esprit de conquête: «. . . il ne faut pas estimer que la grandeur d'vn Roy consiste en l'estendue de sa seigneurie . . . La vraye grandeur d'vn Souverain gist en la prompte obeïssance de ses subiects, et ferme iouïssance de son estat, ce qui ne luy peut arriver tant qu'il s'engagera en vne guerre . . .» (p. 24).

L'auteur prévoit l'objection «que la valeur [ↄ: vaillance] seroit abastardie par le moyen d'une paix générale». — «Ie pourrois leur respondre que tout le monde estant d'accord on n'a que faire de s'aguerrir, et qu'il vaut mieux estre coüard que brutal et barbare.» Toutefois, il n'insiste pas sur cet argument, mais fait valoir qu'il y a des tournois et autres jeux d'armes; il y a la chasse — «exercice noble, et bien-seant aux gens de guerre, sur tout à ceux qui sont qualifiez;» — il y a enfin la guerre contre les peuples sauvages: «Ie mets au rang des bestes les peuples sauuages qui n'usent point de raison. Ils donneront pareillement vn iuste subiet de guerre, aussi bien comme les pirates et voleurs qui ne font estat que de brigander.» — Nous sommes loin du point de vue élevé vraiment idéaliste et humanitaire duquel un Franciscus a Victoria envisagea les relations des peuples civilisés avec les «barbares». Mais avant tout, Crucé fait valoir qu'il y a d'autres métiers honorables que celui des armes. «L'agriculture et le trafic sont deux vacations necessaires, et ne sont pas moins honorables. En l'vne et en l'autre paroissent le trauail, le courage, l'industrie, et preuoyance d'vn homme. Le labourage nourrit un estat: le trafic l'aggrandit. Et c'est vn abus de

[19] Voir Chap. I, § 1, p. 21.

penser que ces mestiers soient mechaniques ou qu'ils derogent à la Noblesse» (p. 29).

C'est l'idéal du tiers-état travailleur qui ainsi se trouve opposé à l'idéal guerrier. Crucé exalte surtout le commerçant. «Certainement il ne faut denigrer le marchand, principalement celuy qui d'vne resolution genereuse entreprend des voyages hazardeux, afin de s'enrichir luy et son pays . . . Ce qui apporte des commoditez à vne Monarchie ce n'est point la multitude des prestres ministres, ny Religieux, iaçoit que leur dignité soit grande et necessaire pour attirer la faueur du Ciel: ce ne sont point aussi les practiciens et officiers de iustice qui ne deuvroient estre en si grand nombre comme ils sont en quelques endroicts. Bref il n'y a mestier comparable en vtilité à celuy du marchand, qui accroist legitimement ses moyens aux depens de son trauail, et souuentefois au peril de sa vie, sans endommager n'y offenser personne: en quoi il est plus loüable que le soldat, dont l'aduancement ne depend que des despoüilles et ruines d'autruy» (pp. 29—30). Certes, ce moine a des vues hardies, et il les exprime courageusement. Cet éloge du marchand l'amène à exposer des théories économiques non moins révolutionnaires: il est adversaire déterminé des droits de douane excessifs d'alors, qui ne font que rencherir la vie: «Il est raisonnable que le Prince tire quelques deniers sur les marchandises qu'on apporte et transporte hors de sa Seigneurie: mais il doibt en cela vser de moderation autant qu'il luy sera possible, et principalement pour le fait des marchandises necessaires à la vie, comme bled, vin, sel, chairs, poissons, laines, toiles, et cuirs, afin que les marchands y trafiquent plus librement et que le peuple les aye à meilleur pris . . .» (p. 31).

Le développement du commerce sera même «le plus beau fruict» de la paix universelle. Afin de faciliter le trafic, il faut canaliser les rivières, les rendre navigables. Il propose même de «joindre deux mers» par un canal, il en cite des exemples historiques, et suggère la construction d'un canal en Languedoc, conformément au plan qu'en aurait préconisé François premier. Et il s'écrie avec une émotion qui

se communique au lecteur: «Quel plaisir seroit-ce, de veoir les hommes aller de part et d'autre librement, et communiquer ensemble sans aucun scrupule de pays, de ceremonies, ou d'autres diuersitez semblables, comme si la terre estoit, ainsi qu'elle est veritablement, vne cité commune à tous?» (p. 36).

Contre «les sauuages et voleurs», corsaires et pirates qui tâcheraient d'empêcher «un si grand bien», Crucé, en dépit de sa douceur pacifiste, veut tout de même user de la force. C'est une honte que non seulement on tolère les corsaires, mais qu'on leur donne même «des lieux d'importance pour retraicts, comme Alger en Barbarie.»

Néanmoins, «ie serois d'aduis, de tenter auparauant la voye de douceur, et leur offrir quelque honneste appointement. La pauureté contrainct plusieurs de mener une vie illicite: ceste cause cessant, ils se soubsmettront à la police commune» (p. 38). On pourrait leur assigner des terres en friche et des lieux marécageux à cultiver. Cependant: «Si quelques uns veulent continuer leur volerie, il les faut poursuivre, et chastier sans aucune misericorde . . . Il ne tiendra qu'aux Monarques de ce temps, que les chemins de la mer ne soient asseurez» (p. 41).

A défaut du commerce, «il y a d'autres mestiers qui conuiennent au menu peuple. Non que pour cela ils soient mesprisables: car l'architecture, la peinture, l'orfeurerie, l'horlogerie, l'ouurage des soyes, des toiles et autres arts que nous appelons mechaniques, ne cedent gueres en inuention ou subtilité aux arts liberaux, et en vtilité les surpassent» (p. 42).

C'est un idéal de travail utile, idéal de paix, qu'oppose Crucé à l'idéal guerrier. «Car Lycurgus n'auoit point raison de defendre les ouurages de main, et le trafic à ces Citoyens, ne leur laissant que le bouclier et l'espee. C'estoit violenter la société humaine et luy oster ses beaux ornemens, voire mesme la d'espoüiller des choses les plus necessaires. Son ordonnance estoit bonne pour la Republique des bestes, qui n'ont que les dents et les griffes» (p. 45). Et Crucé insiste sur la nécessité absolue des différents métiers. «De dire que

telles vacations appartiennent aux esclaves, comme estimoit Lycurgus, c'est vne impertinence, attendu qu'vn homme prudent et accort ne mesprise iamais vne chose dont il ne se peut passer» (p. 45).

Pourtant, il y a d'autres occupations qui pourraient servir d'exercice aux hommes — il ne faut pas oublier que c'est là le point de départ du raisonnement de l'auteur — il y a les sciences. Crucé met en première ligne la médecine et les mathématiques; il n'estime que médiocrement les autres: «La Theologie surpasse nostre capacité. La Dialectique n'est que seruante et portière des autres . . . La Rhetorique est superfluë. La Iurisprudence n'est pas plus necessaire . . . La grammaire, poesie et histoire sont plus specieuses que profitables. Tellement qu'en toutes les honnestes disciplines ces deux-là tiennent les premiers rangs, pour ce qui concerne l'vsage public, et partant doivent estre recommandees, sans preiudice neantmoins des autres qui seruent de grands ornements» (p. 47).

Et l'auteur de conclure: «Voila les exercices ausquels les Princes pourront contraindre leurs subiects, afin qu'ayans de quoy s'emploier, ils ne s'amusent à troubler le repos public» (p. 47).

C'est là un chapitre très important. Ce n'est ni plus ni moins qu'un exposé de la doctrine positive du pacifisme: la noblesse réelle du travail et de tous les arts qui enrichissent la vie, opposée à la soi-disant noblesse de l'épée et de la guerre, «bonne pour la Republique des bestes, qui n'ont que les dents et les griffes». Crucé ne s'est pas contenté de dépeindre les horreurs et les tragédies de la guerre: il néglige même cet aspect critique, pour ainsi dire négatif, de la doctrine pacifiste, pour exalter les forces créatrices de la vie.

«Et ainsi nous auons reietté les causes et pretextes de la guerre». — Mais l'auteur se ravise. Il avait dit (p. 3): «On pourroit adiouster la religion, si l'experience n'eust faict cognoistre qu'elle sert le plus souuent de pretexte.» Maintenant il revient à ce problème: «Vne autre consideration pourtant se presente encore. C'est l'inimitié et s'il faut ainsi parler l'antipathie qui se trouve entre plusieurs peuples

ou pour leurs vieilles querelles, ou pour la diuersité de leur religion» (p. 47).

C'est également un exposé très intéressant de doctrines non moins nouvelles et hardies.

Crucé parle d'abord de «l'inimitié naturelle» de certains peuples. Ses paroles méritent d'être entendues de nos jours encore.

«Comment est-il possible, dira quelqu'un, d'accorder des peuples qui sont si separez de volonté et d'affection, comme le Turc et le Persan, le François et l'Hespagnol, le Chinois et le Tartare, le Chrestien et le Iuif ou Mahometain? Ie dis que telles inimitiez ne sont que politiques, et ne peuuent oster la conionction qui est et doibt estre entre les hommes. La distance des lieux, la separation des domiciles n'amoindrit point la proximité du sang. Elle ne peut non plus oster la similitude du naturel, vray fondement d'amitié et société humaine. Pourquoy moy qui suis François voudray-ie du mal à vn Anglois, Hespagnol, et Indien? Ie ne le puis, quand ie considere qu'ils sont hommes comme moy, que ie suis subiet comme eux à erreur et péché, et que toutes les nations sont associees par vn lien naturel, et consequemment indissoluble» (p. 48). C'est la même conviction ferme de la solidarité du genre humain que nous avons déjà une fois constatée chez Crucé.

Il n'envisage pas autrement les antipathies des religions: elles sont due à des préjugés invétérés, mais mal fondés.

«Toutes ces Religions (il a parlé des chrétiens, juifs, mahométans et même des païens) se fondent sur preuues, alleguent leurs miracles, et chacun presume que la sienne est la meilleure. Ie n'ay pas entrepris de vuider ce differend. Vn plus suffisant que moy y seroit bien empesché. Seulement ie diray qu'elles tendent toutes à une mesme fin, à sçavoir à la recognoissance et adoration de la diuinité. Que si aucunes ne choisissent pas le bon chemin ou moyen legitime, c'est plustost par simplicité et mauuaise instruction, que par malice, et par consequent sont plus dignes de compassion que de haine» (p. 50).

L'auteur préconise donc une tolérance réciproque de leurs religions entre les états. Il se moque des esprits bornés qui croient «que tous sont tenus de viure comme luy, et ne prise que ses coustumes, à la façon de ces niais d'Athènes, qui estimoient la Lune de leur pays meilleure que celle des autres. Les sages et diuins esprits penetrent bien plus loing, et considerent que l'harmonie du monde est composee de diverses humeurs, et que ce qui est loüable en vn lieu, n'est pas trouué bon partout . . .» (p. 52). Il faut reconnaître «que les hommes sont fort bigarrez, et que ce qui est honoré en vn endroict, est abominé ou moqué en vn autre» (p. 53).

On ne s'étonne pas, après ces déclarations révolutionnaires, que l'auteur ressente le besoin de confirmer son orthodoxie, ce qu'il fait ainsi:

«Ie croy que ces gens là qui ne suiuent pas la vraye Religion sont impies, que leur creance est absurde et pleine de blasphemes. Si sont-ils pourtant hommes comme nous, formez au mesme moule, et par un mesme ouurier: capables de raison, et des vertus morales qui les peuuent rendre dignes d'amitié et admiration, si on ne se laissoit preoccuper d'opiniastreté et de presomption . . . . Representons-nous que la Religion ne consiste pas en paroles ny en actions d'apparence. Il ne suffit pas de dire: I'ay la vraye foy, i'assiste aux sacrifices et prieres publiques. Il faut estre homme de bien, auoir la charité, sans laquelle la foy est superflue» (p. 54—55).

Aussi est-ce un non-sens de faire des conversions par l'épée. Et en pleine époque des guerres de religion, ce moine de Paris s'élève contre le principe politico-religieux de son temps.

«La piété est incompatible auec les animositez. Si nous sommes au chemin de salut, à la bonne heure: essayons d'y amener ceux qui en sont dehors, par instruction, et bon exemple. Il n'y a point d'autres moyens d'arracher les erreurs et mauuaises opinions que les hommes ont conçeu des choses diuines. Les mesdisances et detractions n'y font rien: la force y est inutile. Ne le sçauons-nous pas?» (pp. 55—56). «Les fautes de la volonté sont punissables selon les

loix Ciuiles: Celles de l'entendement à sçauoir les fausses opinions n'ont que Dieu pour iuge. Aussi ceux qui ont voulu remuër ceste corde n'y ont rien gaigné» (p. 58). Et Crucé cite les exemples de Charles-Quint et des rois de France: «Au partir de là, ils ont recogneu qu'il estoit plus aisé d'entretenir deux Religions en paix, que d'en conserver vne en guerre, et que telle desunion de foy ne preiudicioit point à l'vnion generale» (p. 59).

La conclusion de l'auteur est donc que «la difference de religion ne peut empescher la paix uniuerselle». Nous allons voir plus loin que son plaidoyer éloquent pour la tolérance religieuse entre les états, et même au sein des états pour les confessions établies, ne comporte pas pour lui une reconnaissance entière de la liberté religieuse ou de la liberté de penser: il n'admet pas la création de nouvelles sectes qui puissent troubler le repos de l'Etat. C'est une application de son principe essentiellement conservateur de préserver le statu-quo. Il le préconise dans les rapports religieux, comme il veut le maintenir au point de vue territorial.

Au demeurant, Crucé en est arrivé à la fin de sa discussion des causes de la guerre. Il passe maintenant à *l'organisation de la paix.*

C'est ce chapitre qui a le plus intéressé les auteurs ayant étudié Crucé; aussi l'ont-ils assez amplement analysé[20]. Pour nous qui tâchons de suivre l'évolution des idées pacifistes ou anti-guerrières aussi bien que celle des projets d'une organisation internationale, il était nécessaire d'étudier de très près aussi les idées de notre écrivain sur les causes de la guerre. C'est à propos de celles-ci qu'il expose les principes de son pacifisme, et ses opinions sur l'organisation de la paix n'en sont que l'application pratique.

Il ouvre le nouveau chapitre en faisant une distinction capitale, entre l'établissement de la paix et sa conservation, ou pour mieux dire son organisation.

[20] Notamment TER MEULEN et REDSLOB.

«Ce n'est assez de l'establir. Il est besoin de l'asseurer à perpetuité ce qui est très-difficile». En effet, le monde l'a appris à maintes reprises, pour son malheur! Combien de fois n'a-t-on pas conclu une paix — même à perpétuité, «au nom de la Sainte Trinité» — sans qu'au fond il pût être question de sa durée? — Crucé a vu que «paix» et «paix» sont deux choses différentes, et c'est un de ses mérites d'insister sur cette distinction.

«Posez le cas que la paix auiourd'huy soit signee, qu'elle soit publiee en plein theatre du monde: Que sçauons-nous si la postérité en voudra emologuer les articles? Les volontez sont muables, et les actions des hommes de ce temps n'obligent pas leurs successeurs. Pour clorre le passage à ceste obiection, il suffit se rememorer de ce que nous auons dit touchant les causes de la guerre, lesquelles n'estans pas considerables pour les raisons cy-dessus alleguees, il n'y a rien qui puisse occasionner la rupture d'une paix. Neantmoins pour en preuuenir les inconueniens, il seroit necessaire de choisir vne ville, où tous les Souuerains eussent perpetuellement leurs ambassadeurs, afin que les differens qui pourroient suruenir fussent vuidez par le iugement de toute l'assemblee. Les ambassadeurs de ceux qui seroient interessez exposeroient là les plaintes de leurs maistres, et les autres deputez en iugeroient sans passion» (p. 60).

Crucé admet donc la possibilité de conflits; il a vu que, par les lois mêmes de l'évolution humaine, les conditions politiques pourront devenir intolérables et exiger des modifications. Afin que ces modifications puissent être réalisées sous des formes pacifiques et amiables, il a imaginé la création de son «assemblée».

Il propose d'en fixer le siège sur «le territoire de Venise, pource qu'il est comme neutre et indifferent à tous Princes: ioinct aussi qu'il est proche des plus signalees Monarchies de la terre, de celles du Pape, des deux Empereurs, et du Roy d'Hespagne. Il n'est pas loing de France, de Tartarie, Moschouie, Polongne, Angleterre, et Dannemarch» (p. 61). — Ce problème lui paraît assez facile. «Mais la difficulté est plus grande pour le rang que l'on donnera ausdits Am-

bassadeurs, qui ne cederont pas volontiers l'vn à l'autre: toutetois ie diray ce qui m'en semble.» Il a ses préférences, «estant Catholique et François . . . Mais il n'est pas question de songer à soy seulement, il s'agist de procurer le bien de la société humaine, dont nous sommes les membres, de ne mescontenter personne, et donner à vn chacun le rang qu'il merite. Ie parleray donc icy indifferemment comme si i'auois esté né en la republique imaginaire de Platon ou en la region de ses Idees» (p. 62).

Crucé — en vrai enfant de son époque, qui attachait aux questions de préséance un intérêt et une importance qui nous fait maintenant sourire — discute longuement ce problème épineux. Voici le résultat auquel il arrive: la préséance appartiendra au Pape, le second rang au Sultan, le troisième à l'Empereur, le quatrième aux Rois de France, «attendu qu'ils commandent à vn peuple le plus renommé qui se trouve au monde. Car soit que nous parlions des anciens Gaulois, leurs conquestes sont notoires, et les peuplades qu'ils ont fait en plusieurs regions tesmoignent assez leur valeur. Soit que nous iettions les yeux sur les François qui leur ont succedé, leur nom est encore auiourd'huy redoutable, et fameux plus que aucun autre parmy les nations estrangeres» (p. 67).

En dépit de son «indifférence», le nationalisme de l'auteur ne peut se démentir, et il est curieux de voir que même ce pacifiste convaincu invoque exclusivement les qualités militaires de sa nation, lorsqu'il s'agit de lui revendiquer son rang parmi les autres peuples. Naturam expellas furcâ, tamen usque recurret!

L'Espagne n'aura donc que la cinquième place, ce qui certainement ne correspond pas à l'opinion générale des contemporains de Crucé.

«Le sixiesme lieu pourroit estre debatu entre les Roys de Perse, de la Chine, le Prete-Ian, le Precop de Tartarie, et le grand Duc de Moschouie . . . Et les Roys de la grand Bretagne, de Pologne, de Dannemarc, de Suede, du Iappon, de Marroc, le grand Mogor, et autres Monarques tant des Indes que d'Afrique, ne doivent pas estre

aux derniers rangs, tous braues Princes, qui se maintiennent d'eux-mesmes et ne dependent de personne, partant pourroient contester le prix d'honneur auec leurs semblables . . .» (pp. 68–69).

J'ai cité cette énumération pour montrer jusqu'à quel point Crucé vise une organisation mondiale. Nous sommes loin des idées de Dubois, de La Noue, et même — nous allons le voir — de Sully qui tous envisagent seulement «la Republique Chrestienne».

Crucé consacre encore quelques pages à ce problème des préséances. C'est pour lui — semble-t-il — le problème fondamental. Nous sommes autrement intéressés par la question de la compétence et des attributions de son «assemblee». Il n'en donne que des indications extrêmement vagues et sommaires.

Constatons d'abord qu'il ne s'agit pas d'une Cour d'arbitrage, comme l'ont dit certains auteurs[21]. Son «assemblee» devrait plutôt être définie: une sorte de Conseil permanent de surveillance et de pacification.

Voici comment Crucé en indique la compétence:

«Ceste compagnie donc iugeroit les débats qui suruiendroient tant pour la preseance, que pour autre chose, maintiendroit les vns et les autres en bonne intelligence, iroit au deuant des mescontentemens, et les apoiseroit par la voye de douceur, si faire se pouuoit, ou en cas de necessité par la force» (p. 73).

Il faut retenir le dernier membre de phrase. Crucé prévoit une sanction: si l'une des parties en conflit refuse de se plier à la décision de la majorité, il veut que le reste des états s'allient à l'autre partie pour soumettre le récalcitrant à la volonté générale. — Il l'avait dit déjà au début de son exposé sur l'assemblée de Venise: «Que si quelqu'un contreuenoit à l'arrest d'vne si notable compagnie, il encourroit la disgrace de tous les autres Princes, qui auroient beau moyen de le faire venir à la raison» (p. 61).

On pourrait dire qu'il s'agit ici, non d'un arbitrage — qui pré-

---

[21] Ainsi Redslob, l: c., p. 184.

suppose le consentement préalable des parties — mais d'une véritable sentence exécutoire. Crucé, si l'on va au bout de sa pensée, doit être considéré comme le premier avocat des Etats-Unis du monde.

Mais Crucé n'est ni un logicien rigoureux, ni un penseur précis: il laisse toute son organisation dans la pénombre des indications sommaires et vagues. Quant au fonctionnement de son assemblée, il se contente d'émettre sur la préséance les idées que nous connaissons. Monarchiste convaincu, il ne veut donner qu'une place effacée aux ambassadeurs des «Grandes Républiques».

«Et pour authoriser d'auantage le iugement, on prendroit aduis des grandes Republiques, qui auroient aussi en ce mesme endroict leurs agens. Ie dis grandes Republiques, comme celle des Venitiens et des Suisses, et non pas ces petites Seigneuries, qui ne se peuvent maintenir d'elles mesmes, et dependent de la protection d'autruy.» (pp. 60—61).

Il tient les Provinces-Unies en médiocre estime, ce qui ne témoigne pas de sa sagacité politique.

Aux représentants des républiques Crucé veut donner une voix prépondérante en cas de partage égal des avis:

«Et si les opinions de l'assemblee des Princes où leurs deputez se trouuoient, [étaient] my-parties, et en égale balance, comme il peut arriuer, les deputez des Republiques qui auroient voix deliberatiue pourroient alors estre apellez, afin de terminer le debat par le contrepoids de leurs suffrages.» (p. 70).

Voilà tout ce qui se trouve sur le fonctionnement et la compétence de l'organisation internationale. Ce n'est pas grand'chose. Il est évident que le problème juridique a très peu intéressé l'auteur. Son livre retiendra davantage le philosophe et le sociologue que le juriste. Aussi convient-il de terminer l'analyse de ce chapitre par le passage suivant, dans lequel il affirme de nouveau sa foi pacifiste. — Il a exposé ses idées sur la préséance, et il dit:

«Que si quelques Princes ne s'en contentent, qu'ils s'en rappor-

tent au iugement des autres. Cela ne diminuera rien de leur authorité, au contraire on les estimera d'autant plus louables, qu'ils se soubsmettront volontairement à la raison. Car il ne faut point dire que la raison est au bout de l'espee. Ceste rodomontade appartient aux sauuages. Les anciens Gaulois s'en sont mal trouuez, quand ils respondirent aux ambassadeurs Romains, que tout estoit aux plus forts. L'issuë funeste de leur entreprise monstre bien que ceux qui rebutent la raison pour maistresse, tombent finalement en la puissance de leurs ennemis, qui les maistrisent bien autrement, et leur font sentir, que c'est de s'asseurer en telles brauades.» (p. 69).

Crucé estime donc que son idée doit être acceptée, et il n'approfondit pas davantage les problèmes d'organisation. Il passe à un tout autre ordre d'idées:

«Au moyen de quoy la paix estant generalement establie entre tous les Princes, il ne resteroit sinon que de l'entretenir particulierement en chaque Monarchie.» (p. 73).

C'est la partie la plus considérable du livre, un peu plus de la moitié (pp. 73—191). Nous en avons donné la table des matières plus haut, et on en verra que ce chapitre ne nous intéresse pas spécialement au point de vue où nous nous sommes placé.

Il est, toutefois, important de constater pourquoi Crucé croit devoir traiter les problèmes du régime intérieur des États dans un livre qui discute «les occasions et moyens d'establir une paix generale.» Les mots que nous venons de citer nous indique son point de vue: pour lui la paix, la tranquillité de l'Etat est la considération suprême, au dedans comme au dehors, et s'il étudie les principes du gouvernement interne, ce n'est pas tant parce qu'il voit l'importance du régime interne des états pour la paix internationale, et qu'il veut créer de nouvelles garanties contre les guerres entre états, c'est plutôt au contraire, parce qu'il envisage la paix comme la garantie de la permanence de l'état actuel des choses: Crucé est en politique un conservateur, donc, puisqu'il vit au XVII[e] siècle, un monarchiste, pour ne pas dire un absolutiste.

C'est pourquoi il préconise une entente étroite entre les souverains pour le maintien de leur autorité, sorte de Sainte-Alliance avant la lettre! Voici ce qu'il dit:

«. . . ce qui contrainct les Monarques d'endurer de leurs subiects, c'est la crainte qu'ils ne s'associent des estrangers, ou que ceux-cy ne façent profit des diuisions et querelles entre les subiects et le Prince. Or ceste crainte seroit alors superfluë, pource que par le moyen de la paix, chacun se contenteroit de sa Seigneurie, et ne songeroit à autre chose qu'à gouuerner son peuple. Il seroit adoré des bons, les meschans trembleroient à son aspect. Il n'auroit que faire d'apprehender les rebellions et partialitez, dont il viendroit à bout auec l'assistance des autres Souuerains, qui luy presteroient vn prompt secours, comme ayans tous interest au chastiment des rebelles. Et ainsi les Princes receuroient le principal fruict de la paix vniuerselle. Qu'ils se fortifient d'alliance tant qu'ils voudront, qu'ils bastissent des citadelles, et s'arment de tous costez, ils auront tousiours de quoy craindre, s'ils ne conspirent vnanimement à vne concorde generale. Il ne faut qu'vn Prince ennemy pour les deposseder, et non seulement vn voisin, mais bien souuent vn peuple reculé dont on se doubtoit le moins est capable de ruiner vne Monarchie» (pp. 73–74).

La tendance essentiellement conservatrice de notre auteur ressort avec clarté de ce passage, et la même manière de voir se trahit constamment au cours du même chapitre.

«On a esté par le passé prodigue de la vie des hommes. On a veu vn deluge vniuersel de leur sang, capable d'empourprer la mer et la terre. Baste. C'estoit vne saignee necessaire pour purger le monde de ses humeurs vitieuses ou superfluës, et Dieu se vouloit seruir de ce moyen, pour establir les Monarchies. Maintenant qu'elles sont appuyees sur les pilotis d'vne longue possession, il ne les faut esbranler, mais plustost les affermir par vne bonne paix.» (pp. 81–82).

Et Crucé apostrophe les princes, à qui il s'était déjà adressé dans

sa préface, en reprenant l'argument de Kineas, dont il a emprunté le nom pour le titre de son livre :

«Remettons l'espee au fourreau. Il n'est pas question d'exercer des inimitiez immortelles. Nous auons excité assez d'orages. Il est temps de donner le calme et la serenité à ce grand Ocean, en y iettant l'huile de reconciliation parfaite. Cela depend de vos Majestez, Grands Monarques. Vous pouuez appaiser tous les troubles du monde, et ranger vos peuples à l'obéissance des loix de nature, et des vostres. Que demandez vous d'auantage? La paix vous entretient en grandeur, en respect, et en seureté: au contraire la guerre diminue toutes ces choses, et souvent les oste tout à faict, auec l'honneur et la vie. Quant vous auriez subiugué tout le monde, ce qui n'est iamais arriué à personne, et iamais arriuera, en fin vous seriez contraincts de vous reposer, attendu que la guerre se fait pour auoir la paix. Ce que vous feriez en la Monarchie de l'vniuers, faites-le en celle qui est entre vos mains.» (pp. 82—83)

La «paix» que veut Crucé à l'intérieur, c'est donc la tranquillité absolue, l'absence de troubles et d'innovations. Il faut exercer un gouvernement ferme, mais modéré, par le maintien d'une justice sévère. On voit à quel point Crucé est monarchiste loyal par le passage suivant:

«Certainement il n'y a crime plus punissable que la sedition, ny qui aye besoin de plus de precautions, pour autant qu'elle est fort diuerse et a plusieurs visages. Tantost elle monstre vne face riante, qui promet vne douce liberté, tantost elle se pare d'vn habit Religieux, ou d'vn masque de iustice. Aucunefois elle n'a qu'vne teste, et ailleurs (chose monstrueuse) vous luy en voyez cent mille.» (p. 94).

L'avocat de la tolérance que nous avons connu, n'hésite pas à flétrir les innovateurs en religion: «Arrius et Mahomet . . . et de plus fraische memoire, Luther et Caluin, quel mesnage ont-ils faict par leurs langues et escrits, sous couleur de reformer les abus de la Chrestienté? Il faut preuenir telles gens, et leur deffendre de dog-

matiser ny en public ny en particulier, sur peine de punition rigoureuse. Car ils attirent le peuple qui se laisse aysement emporter à l'apparence d'vne pieté, aussi bien qu'à l'espoir d'vne liberté ou condition meilleure. Ce sont deux esperons que les factieux donnent à cet animal de plusieurs testes, pour le mettre en campagne, luy representant la douceur de l'égalité Democratique, et les violences de la Monarchie» (p. 103).

C'est que toujours Crucé veut le repos, l'absence de guerre et de lutte violente: il combat l'innovation en religion; mais dès que la nouvelle secte s'est établie, dès qu'elle représente une force avec laquelle il faut compter, il préfère un compromis, une conciliation à la lutte ouverte. Ce n'est qu'ainsi qu'on peut concilier ses dernières déclarations avec celles déjà citées.

Ses principes royalistes sont exprimés avec une extrême crudité.

«Et de vray les Princes se rendent aucunefois odieux et insupportables. Mais souuent la faute vient des subiects, qui les irritent par une superbe mutinerie, et veulent reigler vn pouuoir qui ne reçoit point de limites. Les Souuerains ne doiuent point estre contrerolez en leurs actions. S'ils font mal, c'est à celuy qui les a establis de les chastier, non pas au peuple qui leur doibt toute obeïssance.» (pp. 103–04).

On ne peut exiger une déclaration plus explicite en faveur de la puissance absolue et divine des rois. — Crucé admet que les peuples souffrent sous les mauvais règnes. Mais à quoi sert-il de s'insurger? «La tyrannie est fascheuse, ie le confesse, mais la fureur et confusion populaire est encore plus à craindre, d'autant qu'elle a vne cause permanente, à sçauoir l'humeur du peuple, variable, ignorant, cruel, amateur de nouueauté, qualitez qui luy sont et seront tousiours naturelles. Au contraire, la tyrannie se passe, et souuent vn meschant Prince se corrige soy-mesme . . . Il faut donc endurer de telles gens, comme on souffre la sterilité d'vne annee en attendant vn meilleur temps. Car la vicissitude estant perpetuelle aux affaires du monde, le mal succede au bien, le bonheur à l'aduersité, et apres

l'orage d'vn iniuste gouuernement, on voit reluire le serein d'vn regne doux et paisible. Si le peuple entroit en ceste consideration, ou s'il en estoit capable, il ne se porteroit pas si aysément aux seditions» (pp. 108—09).

Ainsi sa philosophie politique, qui dans les questions extérieures porte les traits d'une vigoureuse pensée, neuve et positive, se résigne dans les affaires intérieures à un fatalisme et à un quiétisme excessifs.

Il va sans dire que Crucé est adversaire des duels. Et fait curieux, qui démontre comment cette tradition de se battre était enracinée: il estime que la guerre disparaîtra plus tôt que le duel! Naïvement il croit que son projet de pacification sera prochainement réalisé:

«La paix vniuerselle pourra remedier à ce mal, si nous pouuons y parvenir, les actes d'hostilité publique estans defendus, il y a apparence, que les haynes particulieres cesseront, ou seront addoucies» (p. 124).

Ce serait sortir des cadres de notre étude que d'analyser tous les paragraphes du chapitre du *Nouveau Cynée* sur le gouvernement intérieur; la tentation est grande, tant ses observations sont parfois justes, parfois curieuses[22]. Mais il faut passer au chapitre suivant (pp. 191—220) dans lequel il parle de la liberté du commerce. .

Déjà le titre de l'ouvrage de Crucé nous dit qu'il considère cette liberté comme aussi essentielle pour le bien-être des états et des citoyens que la paix universelle elle-même. Il faut cependant s'entendre à ce sujet. Quelques-uns ont parlé de Crucé comme le premier avocat du libre-échange[23]. Crucé ne discute point spécialement le problème du protectionnisme ou des tarifs douaniers, et en tout cas il n'a pas d'objections à leur égard[24]. Ce qui l'intéresse, c'est la

---

[22] Voir ce qu'il dit (p. 155) des pauvres, ou (p. 177) des spectacles, ou bien de la nécessité d'instituer une *Censura morum* (pp. 181 ss).

[23] Ainsi SCHÜCKING, l. c., p. 577; TER MEULEN, l. c., p. 152.

[24] Voir p. 171, où il discute les moyens pour un prince d'augmenter ses re-

liberté du trafic et des relations commerciales. Il avait déjà dit à l'occasion des impôts sur le luxe, qu'il avait préconisés:

«En quoy il n'est pas besoing de faire distinction entre le marchand subiect et l'estranger, comme plusieurs Princes font auiourd'huy. Car la condition du trafic doibt estre par tout esgalle, principalement en vne paix vniuerselle, où il est question de se maintenir en bonne intelligence auec tout le monde» (p. 172).

Dans le quatrième chapitre de son livre il reprend cette idée, et il la développe avec beaucoup de force:

«Voilà les moyens d'entretenir la paix particulièrement en chaque monarchie — dit-il (p. 191). — Il y en a d'autres plus vniuersels qui concernent la bonne intelligence de tous les souuerains respectiuement l'vn auec l'autre, dont le premier et le plus important est, qu'ils se contentent des limites de leur seigneurie qui leur seront prescripts par la generale assemblee de laquelle nous auons parlé. Ce poinct estant gaigné il faudra aduiser à ce que les particuliers de diuerses nations se puissent hanter et trafiquer ensemble en asseurance, et que s'il suruient quelque procez ou dispute entr'eux, que le magistrat du lieu les accorde promptement sans faueur ny acception de personne. Car puisqu'il s'agist d'vne paix vniuerselle il faut rendre la iustice aux estrangers, et ne permettre point qu'ils soient offensez en aucune sorte par les originaires du pays, quand ils y viendront pour leurs affaires ou mesmes pour leur plaisir.»

C'est un devoir des princes que de sauvegarder les droits des étrangers paisibles et loyaux, dans l'intérêt même de la paix universelle.

«Les Atheniens, Candiots, Romains et tous les braues peuples ont esté hospitaliers, recognoissans que l'homme est vn animal de

---

venus: «. . . [finances] les quelles cependant il peut augmenter honnestement par vne imposition sur les marchandises qui se transportent hors de son pays, et sur celles qui y seront apportees. Vn Princc doibt auoir part au profit de ceux qui trafiquent en sa seigneurie, ou des biens d'icelle.» — C'est un pur point de vue fiscal qu'il expose.

société, qui doit accomoder ses voisins de ce qu'il a, et reciproquement aussi recevoir d'eux vne pareille courtoisie.» (p. 195)

Ce n'est pas un mince mérite que d'avoir été l'avocat d'une politique si large et si libérale à l'époque même du mercantilisme, qui préconisait l'état fermé et favorisait toujours les nationaux. Crucé a très bien vu le rapport intime entre la paix et cette politique de libéralisme commercial:

«Au demeurant nous cherchons vne paix qui ne soit point fourree [à peu près: perfide], ny pour durer trois jours, mais qui soit volontaire, égale, et permanente: vne paix qui rende à un chacun ce qui luy appartient, le priuilege au citoyen, l'hospitalité à l'estranger, et à tous indifferemment la liberté de voyage et negotiation.» (p. 194).

Afin de faciliter le trafic il faudrait arriver à un accord international sur la valeur de la monnaie, afin d'empêcher l'avilissement constant des pièces d'argent — mesure à laquelle les princes avaient fréquemment recours pour remédier au mauvais état de leurs finances: «. . . il est necessaire que les Princes d'vn commun consentement reduisent les monnoyes à vn mesme pied, afin que chacun puisse contracter par tout sans dommage» (p. 205).

Crucé recommande également d'uniformiser les poids et mesures — le tout dans l'intérêt du trafic, qui servira les deux parties qui l'exercent, et partant la société humaine en général.

Notre auteur passe enfin à la question des moyens de réalisation de ses projets.

«Mais pour bien commencer cest affaire, il faudroit qu'vn puissant Prince exhortast tous les autres à suiure le reglement susdict, afin que les passages estans libres et le commerce estant ouuert par le moyen de la paix, on puisse trafiquer par tout sans dommage. Il n'y a personne qui soit plus capable de cela que le Pape. C'est son deuoir de moyenner vne concorde generale entre les Princes Chrestiens. Et pour le regard des Mahometans, qui font vne notable partie du monde, le Roy de France pour le credit et reputation

qu'il a parmy eux, pourra plus aysement les faire condescendre à la paix . . . On a veu depuis quatre vingts ans les deux plus grands Princes de la chrestienté deux fois reconciliez par l'entremise d'vn simple Religieux[25]: A plus forte raison nous deuons esperer vne bonne paix, si les Souuerains s'en meslent. Dieu qui manie le coeur des Roys les veuille disposer à vne si saincte entreprise, afin de faire cesser tant de maux, et de ramener ce beau siecle que les anciens Theologiens promettent apres la reuolution de six mille ans. Car ils disent qu'alors le monde viura heureusement et en repos: Or est-il que ce terme est tantost expiré, et quand il ne le seroit pas, il ne tient qu'aux Princes de donner par aduance ceste felicité à leurs Peuples» (pp. 220—22).

C'est une confiance dans les princes et dans leur toute-puissance vraiment touchante, mais qui cadre parfaitement avec les vues déjà exposées par Crucé.

Il dénonce vigoureusement la guerre, comme indigne des hommes: même les bêtes sauvages ne descendent pas si bas que l'homme guerrier:

«Que voulon-nous faire auec ces armes? Viurons-nous tousiours à la façon des bestes? Encore si nous procedions en cecy d'vne pareille moderation. Car elles ne se battent iamais en troupe, et ne se font point la guerre sinon lors que la faim les presse ou quelque autre necessité les pousse. Les hommes forment vne querelle pour peu de chose, quelquesfois de gayeté de coeur ils se mettent en campagne, non pour combattre seul à seul, mais dix mille contre dix mille afin d'auoir le passe-temps de voir vn tas de morts, et les ruisseaux de sang humain coulans parmy la plaine» (pp. 222—23).

Suit un tableau vivant et impressionnant d'un carnage d'alors, qui a son intérêt, parce que c'est la seule fois que Crucé insiste sur

[25] Il n'est pas facile à comprendre de quel «simple Religieux» il s'agirait. Dans la trève de Nice, en 1538, et dans le traité de Vervins en 1598, le pape faisait fonction de médiateur. Crucé peut-il qualifier le pape de «simple Religieux»?

les misères de la guerre, mais qui est un peu trop long pour que nous puissions reproduire ici ce passage.

«Et tout cela est ordinairement suiui de deux autres maux, famine et peste . . . Mais il faut viser plus haut et considerer qu'il y a un Dieu qui punit les pechez des hommes, sur tout l'arrogance et la cruauté: quittons ces deux vices, et les guerres cesseront.» (pp. 224–25).

Le mot de la fin de l'auteur est charmant:

«Quant à moy ie ne puis en cecy apporter que des voeux et humbles remonstrances, qui seront peut-estre inutiles. I'en ay voulu neantmoins laisser ce tesmoignage à la posterité. S'il ne sert de rien, patience. C'est peu de chose, de perdre du papier, et des paroles. Ie protesteray en ce cas comme Solon d'auoir dit et faict ce qui m'a esté possible pour le bien public, et quelques vns qui liront ce petit liure, m'en sçauront gré, et m'honoreront comme i'espere de leur souuenance.» (p. 226).

Nous savons que ce modeste voeu n'a guère été exaucé. Le livre de Crucé a passé pour ainsi dire inaperçu des contemporains, pour tomber bientôt dans un oubli complet. Seule une postérité lointaine lui a réservé une réhabilitation tardive.

Il aurait mérité un meilleur sort. Il est vrai que sa conception politique est primitive et mécanique: Crucé ne regarde pas au delà des monarchies absolues de son temps; et il croit à la possibilité de stabiliser l'état territorial des états, sans que la question du principe de cet état de choses le préoccupe le moins du monde. Il ne discute pas non plus la question de savoir sur quelle base — les prétentions des princes, les revendications des populations, les intérêts des uns ou les droits des autres — devaient se fonder les arrêts de l'assemblée dont il préconisa l'institution.

A cause de cette proposition il a été honoré comme l'un des précurseurs du mouvement moderne pour l'arbitrage. Il est assez curieux que ce soit presque exclusivement des juristes qui aient étudié

son livre. Au fond la lecture ne pouvait leur apporter que très peu de profit. Le projet lui-même, au point de vue du droit, est pauvre et incomplet.

Si son livre avait trouvé un meilleur accueil, il aurait pu exercer une influence beaucoup plus importante dans le développement des idées morales et des conceptions internationalistes que dans l'évolution des principes juridiques.

Emeric Crucé est en réalité le premier internationaliste véritable: il va au delà des limites de la chrétienté en donnant une place dans son organisation à tous les Etats policés, même la Turquie, même la Chine. — Il est en outre le premier auteur qui a vu clairement le rapport intime qui existe entre le trafic libre, les intérêts du commerce, l'échange des produits de tous les pays d'une part, et la paix internationale de l'autre.

Et enfin ce qui est peut-être son originalité la plus frappante: il a mis en relief l'idéal positif du pacifisme, idéal de travail dans les domaines économique et intellectuel, comme opposé à l'idéal guerrier. C'est une pensée tout-à-fait nouvelle dans son application à notre problème. Jusqu'ici les pacifistes avaient prêché contre la guerre, en moralistes, comme Erasme et les autres humanistes, en dénonçant son injustice et son immoralité; en chrétiens, comme les mennonites et les quakers, en flétrissant son caractère contraire aux commandements de Dieu.

Emeric Crucé est le premier qui ait essayé d'approfondir cette idée, qu'il y a plus de noblesse dans le travail productif de la paix que dans la vaillance meurtrière et destructive de la guerre. Il doit être considéré sous ce rapport comme un précurseur des moralistes et des philosophes bourgeois des 17e et 18e siècles, qui par leur enseignement ont préparé la chute de l'aristocratie militaire des cours royales et frayé les voies au pouvoir pour le tiers-état. Emeric Crucé, sous certains rapports, a même devancé Addison et Hume, Voltaire et Rousseau.

§ 5. – LE DUC DE SULLY ET LE «GRAND DESSEIN»

Il n'est pas surprenant que le «Grand Dessein du Roi Henri IV», tel qu'il a été développé dans les «Mémoires des sages et royales Oeconomies d'Estat domestiques, politiques et militaires de Henry le Grand» par son ministre le Duc de Sully, ait obtenu une célébrité qui forme un contraste frappant avec l'oubli complet où tomba le modeste ouvrage du «magistellus» parisien. Le seul nom de Sully suffit pour attacher aux idées qu'il exposait un prestige particulier: ce ministre avait été la main droite de son roi pendant quatorze ans; il fut Pair du Royaume, riche, considéré. Mais Sully sut encore, dans ses Mémoires, attacher tout particulièrement le nom de son maître royal au Grand Dessein de pacification qu'il chérissait. Ses Mémoires s'efforcent de créer l'impression que ce Grand Dessein avait été pour ainsi dire le projet favori du roi HENRI LE GRAND, comme il aime à l'appeler, le pivot de sa politique étrangère. Et il suffit de se rappeler la haute renommée du Roi Henri pour comprendre la sensation que devait éveiller l'information donnée par son ministre, que ce roi, fondateur de la paix religieuse en France, arbitre de plusieurs conflits entre états, là figure principale de la politique européenne au début du XVIIe siècle, que ce roi avait entretenu sérieusement le rêve d'une pacification permanente de l'Europe.

Aussi ce «Grand Dessein» a-t-il servi d'argument suprême aux pacifistes, depuis l'abbé de Saint-Pierre à travers le XVIIIe siècle jusque tard dans le XIXe siècle.

Toutefois, la critique historique s'était fait entendre de bonne heure au sujet des *Economies royales*. «Dès le XVIIe siècle un secrétaire de Duplessis-Mornai (Huguenot, mort en 1629), MARBAULT, les passa au crible, et accusa le ministre d'Henri IV de s'être attribué beaucoup de mérites qu'il ne possédait pas et d'avoir inventé

une série de faits à sa très grande gloire»[1]. Voltaire, également, a critiqué les Mémoires, mais il rend les secrétaires de Sully responsables du projet, qu'il considère comme utopique. Au XIXe siècle le caractère des Mémoires de Sully forma l'objet de vives polémiques[2]. Maintenant le débat doit être considéré comme clos. Par des recherches simultanées, mais indépendantes, et dont les conclusions sont remarquablement concordantes, les deux auteurs que nous venons de citer, le Français CH. PFISTER et l'Allemand TH. KÜKELHAUS, ont prouvé que le «Grand Dessein» n'a aucun rapport avec Henri IV ou avec sa politique; qu'il a son origine exclusive dans l'imagination du Duc de Sully, et que celui-ci — non pas ses secrétaires — est responsable de l'invention. M. PFISTER, par un examen minutieux des manuscrits des *Economies royales*, qui sont conservés à la Bibliothèque nationale à Paris, a prouvé cette thèse d'une manière à tous points concluante, et il a notamment pu constater que les *Economies* ont subi des remaniements considérables pendant la longue période de loisirs forcés que son auteur a employée à les rédiger. Une rédaction primitive achevée vers 1617, et qui se trouve conservée en manuscrit, diffère considérablement de l'impression définitive, dont la première moitié a été faite sous les yeux de Sully dans son château.

MAXIMILIEN DE BÉTHUNE, baron de ROSNY, naquit en 1560. Il fut élevé dans la confession réformée, et y resta fidèle toute sa vie. Dès 1571 il fut attaché au service d'Henri de Navarre, et il n'échappa qu'avec peine au massacre de la Saint-Barthélemy l'année suivante. Après avoir terminé ses études il prit les armes et combattit en France et aux Pays-Bas, sous Henri et sous le Prince d'Orange. Il

---

[1] CH. PFISTER, Les «Economies royales» de Sully et le Grand Dessein de Henri IV, dans la *Revue Historique*, LIV, LV et LVI (1894) — série d'articles auxquels il convient de renvoyer pour ce qui suit. — Les «Remarques» de Marbault n'ont été publiées qu'en 1837 (imprimées en annexe à l'édition de MICHAUD ET POUJOULAT des *Économies royales*).

[2] Voir à ce sujet, KÜKELHAUS, Ursprung des Planes vom ewigen Frieden in den Memoiren des Herzogs von Sully, Berlin 1893, pp. 141—42.

conseilla à Henri de passer au catholicisme, et après que son Roi eut établi son autorité, le fidèle Rosny devint son ministre principal; en premier lieu il dirigea les finances; de plus en plus, cependant, le gouvernement tout entier passa entre ses mains, et Henri n'entreprit rien de très important sans lui demander conseil. Ainsi Rosny négocia le traité de paix avec la Savoie en 1602, et il représenta Henri dans une mission spéciale à la cour du nouveau roi anglais, Jacques premier. Ce fut Sully qui arrangea le mariage d'Henri et de Maria de Médicis. En 1606 le roi l'avait nommé Duc de Sully et Pair du Royaume.

Le rôle politique de Sully finit effectivement dès la mort du roi; mais il ne donna sa démission formelle, comme surintendant de finances, que huit mois plus tard, en janvier 1611. Ses collègues du Conseil de régence ne supportèrent pas ses manières autoritaires, et il dut se retirer. Il en garda rancune: il était encore dans la force de l'âge, ayant à peine 50 ans. Il devait guetter en vain, pendant les longues années de sa vieillesse, l'occasion d'un retour au pouvoir. Elle ne vint pas. Sully avait pris part aux Etats-généraux de 1614; il vit Richelieu saisir les rênes du gouvernement. Il partageait les idées politiques du grand Cardinal, mais celui-ci ne lui adressa jamais l'appel que peut-être il espérait. Sully mourut en 1641, âgé de plus de quatre-vingts ans.

Ces déceptions, ces loisirs forcés et mal supportés créèrent les conditions psychologiques d'où sont nés ses Mémoires[3]. Par eux Sully a voulu soutenir non seulement le renom de son maître royal, dont les successeurs négligèrent l'héritage; il a voulu surtout défendre sa propre réputation. Le titre curieux de ses Mémoires constitue tout un programme: «Mémoires des sages et royales Oeconomies d'Estat, domestiques, politiques et militaires de Henri le Grand, l'exemplaire des Roys, le Prince des Vertus, des Armes et des Loix, et

---

[3] Je cite les *Mémoires* de Sully, d'après l'édition de MICHAUD ET POUJOULAT, Nouv. Collection des Mémoires pour servir à l'Histoire de France. — Ceux de Sully forment les tomes II et III de la 2e série (Cités resp. comme Mém. I et II).

le Pere en effet de ses Peuples françois, et des servitudes utiles, obeissances convenables et administrations loyales de Maximilian de Bethune, l'un des plus confidens familiers et utiles soldats et serviteurs du grand Mars des François. Dediez à la France, à tous les bons soldats et tous peuples françois.»

En outre Sully avait toujours eu des ambitions littéraires[4]. Il est évident que sa vanité ne lui a pas permis de se contenter d'un récit simple et sans parure de sa vie et de son activité. Il fait et il refait toujours ses périodes. Sa vanité lui fait adopter, au demeurant, un artifice, qui est, si nous ne nous trompons pas, unique dans la littérature. La plupart des mémoires sont rédigés à la première personne; quelques-uns, plus impersonnels et soi-disant objectifs, à la troisième. Ceux de Sully sont écrits à la deuxième personne: il se fait raconter à lui-même l'histoire de sa vie par ses secrétaires, qui viennent lui «ramentevoir» ses faits et gestes. Ce n'est qu'un artifice: M. Pfister a constaté dans les manuscrits des corrections, des indications, et même des passages intercalés écrits de la main de Sully. C'est donc bien lui qui nous parle. «Vaniteux, il ne voulait rien déguiser de ses hautes actions et des louanges que le roi lui adressa; discret, il ne voulait point chanter sa propre gloire; et voilà pourquoi, comme écrit Sainte-Beuve, «il se fait renvoyer ses souvenirs sous forme cérémonieuse, obséquieuse; il assiste sous le dais et prête l'oreille avec complaisance à ses proprès échos»[5].

Nous avons dit qu'une première rédaction avait été préparée en 1617. Avec l'âge il paraît que la vanité et la loquacité de Sully s'accrurent: il voua encore vingt ans à la rédaction des *Oeconomies*, avant de les mettre sous presse, en 1638. Il n'arriva qu'à faire imprimer les deux premiers volumes in-folio; les deux autres parurent en 1662[6].

---

[4] Pfister, l. c. LIV. p. 301, en donne des preuves et des exemples.

[5] Pfister, l. c., LIV, p. 307.

[6] Les deux premiers volumes (appelés «l'édition des trois V verts», d'après la marque sur la feuille de titre) se disent être imprimés à «Amstelredam, chez

C'est pendant ces vingt années, entre 1617 et 1638, que Sully a développé la fiction d'un «Grand Dessein» qui serait dû à Henri IV — plan grandiose de pacification de l'Europe entière, se basant sur trois ou quatre idées très simples: un remaniement territorial, impliquant l'abaissement de la maison d'Autriche et le maintien de l'équilibre entre les états d'Europe; institution d'une paix religieuse comportant la reconnaissance des trois confessions catholique, luthérienne, calviniste; entreprise commune de la chrétienté contre les Turcs; enfin, création d'un Conseil commun des états, ayant une force armée à sa disposition.

Ces idées ne sont en partie qu'ébauchées, et ne se dégagent qu'imparfaitement du chaos des lettres, des notes, des documents amassés. Il y a souvent des contradictions palpables — le tout un témoignage du peu de véracité que porte le récit de cette fiction; la loquacité, les répétitions, les contradictions y ajoutent une impression de sénilité, après tout explicable, si l'on se rappele que Sully avait en 1638 soixante-dix-huit ans.

Il ne faut pas croire, cependant, que les *Oeconomies d'Estat* ne soient rien qu'un amas de fictions et d'éloges de Sully. Loin de là: elles restent une source précieuse pour l'histoire, malgré leurs défauts. Et il ne faut pas non plus condamner trop sévèrement la supercherie littéraire de Sully: le XVIIe siècle, pas plus que les âges antérieurs, n'apporta aux récits historiques la règle rigoureuse d'exacte véracité que tâche d'appliquer la science d'aujourd'hui; on con-

---

Alethosgraphe de Clearetimelee et Graphexechon de Pistariste, à l'enseigne des trois Vertus couronnées d'Amaranthe». — L'artifice est trop transparent. Les noms des imprimeurs signifient «Ecrivain véridique de Gloire et Vertu et Secrétaire émérite de Haute-Probité». — En réalité ces deux volumes furent imprimés au Château de Sully, clandestinement. Il en existe même deux tirages. (Comp. PFISTER, l. c., LVI, 313, et KÜKELHAUS, p. 80). Les deux derniers volumes furent imprimés par Jean le Laboureur à Rouen, 1661—62. La première édition intégrale parut à Amsterdam (Trevoux), 1732, 12 vols, in-12°.

Il faut se défier des éditions reposant sur l'arrangement fait par l'Abbé DE L'ECLUSE DES LOGES, Londres (Paris) 1745 in-4°; Londres 1747; Paris 1788 et 1822; traduction allemande, Zürich 1783—86. Comp. p. 444 et note 17.

sidérait alors comme parfaitement légitime des remaniements, ou même des compositions, de documents[7]. Toujours est-il que Sully exagère ces procédés à un degré qui n'a guère été atteint à son époque.

Nous allons suivre, sur la base des recherches de PFISTER et de KÜKELHAUS, la génèse du «Grand Dessein». Il est nécessaire de donner d'abord une brève caractéristique de ce qu'avait été la politique extérieure du Roi Henri IV[8]; c'est cette politique que Sully avait voulu présenter sous son vrai jour.

Henri IV est l'un des représentants de la lutte séculaire de la maison de France contre la maison d'Autriche. C'est de la part de France une lutte pour son indépendance; car non seulement la maison d'Autriche visait l'hégémonie en Europe; mais encore comme détentrice de la puissance espagnole, la maison d'Autriche encerclait la France au nord, à l'est et au sud: une armée espagnole pouvait passer, par des pays appartenant à la couronne d'Espagne, de la Méditerranée à la mer du Nord. C'était une menace continuelle, un danger toujours présent. Ce danger s'aggravait par la politique de famille poursuivie par les deux branches de la maison d'Autriche, celle de Madrid et celle de Vienne, entre lesquelles les mariages étaient fréquents, et dont l'action extérieure était souvent dominée par des considérations dynastiques.

Dans cette lutte séculaire le règne d'Henri IV représente un moment décisif: à partir de la paix de Vervins en 1598 l'astre des Habsbourg baisse, et la maison de Bourbon éclipse celle d'Autriche. Mais la situation était loin d'être assurée pour la jeune dynastie. D'autre part — comme nous avons eu souvent l'occasion de le faire remarquer — les contemporains ne se rendent qu'imparfaitement compte de la réalité des conditions politiques; ils connaissent le passé, ils ne voient guère encore l'actualité. La France de 1600 ne se considère pas à beaucoup près comme l'égale de l'Espagne d'alors.

---

7 Cp. PFISTER, l. c., LIV, p. 322.

8 Voir notamment *Histoire de France*, pub. par LAVISSE, IV. 2. *Henri IV et Louis XIII* (1598—1643) par MARIÉJOL, pp. 101—35.

Il y avait sans doute des points vulnérables: les alliés de la France étaient plutôt faibles, et en France elle-même un parti qui n'était pas négligeable, avait des sentiments nettement pro-espagnols. Aussi Henri IV poursuit-il pendant tout son règne une politique extérieure circonspecte et modérée. Il ne veut rien risquer, tout en tâchant d'augmenter, par des mesures qui n'engagent à rien, la clientèle de la France. Lorsqu'il en trouve l'occasion il rehausse le nom de la France par ses bons offices: en 1605 il prévient la guerre entre le pape et la république Vénitienne; quatre ans plus tard il est le médiateur de la trève de douze ans entre l'Espagne et les Provinces-Unies. Aussi trouvons-nous de nombreux témoignages du renom d'Henri IV comme pacificateur en Europe[9].

Henri ne se laisse jamais entraîner à des projets trop grandioses; il ne quitte pas le terrain de la réalité. Sa politique fut «jusqu'en 1609 plus sage que hardie, plus pratique qu'aventureuse, plus attachée aux résultats immédiats qu'aux lointaines spéculations.»[10] — Ses préparatifs de guerre en 1609 et 1610 semblent porter un autre caractère. Nous savons qu'ils ont été inspirés en grande partie par une passion amoureuse pour la jeune princesse de Condé, née Charlotte de Montmorency, passion d'autant plus irrésistible, peut-être, que le Roi, toujours débauché, commençait à se faire vieux. Il avait 55 ans; «ses cheveux avaient blanchi, ses traits s'étaient tirés et parcheminés». Il n'aurait peut-être pas donné une tournure belliqueuse au différend de Clèves, s'il n'avait pas été irrité contre l'archiduc Albert à Bruxelles à cause de la protection accordée au prince de Condé: maintenant ses préparatifs guerriers s'annonçaient si considérables que tout naturellement on croyait aux projets les plus ambitieux. Henri fut frappé par Ravaillac au milieu de ces préparatifs (le 15 mai 1610). Cette fin tragique ne fit qu'augmenter l'impression de quelque-chose d'inexpliqué et de grandiose, dont l'exécution avait été subitement empêchée. La légende n'hésita pas à s'en emparer.

---

[9] Cp. Kükelhaus, l. c., pp. 25—26.

[10] Mariéjol, l. c., p. 124.

Suivit la régence de Maria de Médicis, qui fut très différente du règne précédent. Sully, démissionaire, nous l'avons vu, depuis le mois de janvier 1611, reste à l'écart, spectateur critique et malveillant. Il vient de dépasser la cinquantaine; il espère peut-être un jour revenir au pouvoir qu'il regrette. En partie par désoeuvrement, en partie par ambition littéraire, il commence la rédaction des *Oeconomies*.

Nous avons déjà dit qu'une première rédaction avait été achevée en 1617; le manuscrit se trouve à la Bibliothèque nationale. Ce texte a un tout autre caractère que celui que nous fait connaître l'édition imprimée, et la différence réside surtout dans l'absence totale de références au «*Grand Dessein*» proprement dit. Dans cette rédaction manuscrite la politique d'Henri IV est représentée comme ayant eu des buts assez ambitieux, mais purement utilitaires et certainement réalisables: il s'agissait de réduire l'Espagne à la seule péninsule ibérique, d'humilier l'Autriche et de partager les dépouilles de ces deux maisons entre divers princes[11]. Il est vrai que déjà dans cette rédaction primitive les historiens ont relevé des inventions dues à Sully; mais elles se placent assez raisonnablement au service d'un plan bien conçu, visant l'établissement d'une suprématie française en Europe. Et Sully a soin de laisser pour le moins entrevoir que les hauts projets sont plutôt ses propres rêves que ceux du roi lui-même: s'il a grandi son rôle personnel, c'est surtout comme le conseiller hardi, aux vues grandioses. — La rédaction de 1617, si elle avait été publiée, n'aurait guère modifié pour la postérité l'impression qu'on avait de la personnalité de Sully.

Nous ne savons pas pourquoi il s'est abstenu de faire paraître alors son travail. Probablement il n'a pas voulu courir le risque de compromettre son avenir politique. Et il remet de nouveau son oeuvre sur le chantier. C'est pendant les vingt années suivantes qu'il y introduit tous les éléments essentiels de son «Grand Dessein». Quelques-uns se greffent tout naturellement sur la trame primitive: la suprématie française présuppose des relations suivies avec toute

[11] PFISTER, l. c., LV. pp. 81—82.

une clientèle d'états, et on peut relever déjà dans la rédaction primitive la formule «association très chrétienne». De là il n'y a — au XVIIe siècle — qu'un pas à la conception d'une croisade contre les Turcs, et on peut même trouver dans des lettres authentiques d'Henri IV des allusions à cette idée[12]. D'autre part une conciliation religieuse en Europe, sur la base de la reconnaissance des trois confessions (catholique, luthérienne, réformée), ne serait après tout qu'une application en grand du principe de la politique religieuse suivie par Henri en France.

D'autres idées appartenaient, au moins en partie, à l'époque. Nous avons pu constater que les formules «paix universelle» et «République chrestienne» sont assez fréquentes dans la littérature française au début du siècle[13]. L'originalité de Sully réside d'abord dans la combinaison particulière de ces divers éléments, puis dans sa tentative pour donner un corps à ces doctrines en les entourant de l'auréole que possédait le nom de son royal maître.

Cette superchérie littéraire a été dévoilée, et il n'est plus permis de parler du «Grand Dessein» d'Henri IV, comme le faisaient les pacifistes d'autrefois, et encore quelques-uns de nos jours[14]. Le «Grand Dessein» n'appartient qu'au Duc de Sully.

Peut-on dire (comme le fait M. Mead[15]) que la question de savoir quel est l'auteur de «Grand Dessein» n'a guère d'intérêt? Personne ne contestera la haute importance de ce fait, si un roi de la valeur d'Henri IV, appuyé par un ministre comme Sully, avait

[12] Voir Kükelhaus, l. c., pp. 127 ss.

[13] Comp. notamment sur l'origine de la légende des grands desseins d'Henri IV chez Agrippa d'Aubigné et chez l'historien Dupleix, Kükelhaus, l. c., pp. 59ss., et Pfister, Revue historique, LV, pp. 40ss.

[14] Encore en 1909 Edwin D. Mead a publié un livre intitulé «The Great Design of Henri IV». Boston, Ginn & Comp.

[15] l. c., Introduction p. XI. «Whether Shakespeare or Bacon wrote *Hamlet*, our chief interest is in the possession of Hamlet. Whether the king or his minister conceived the «Great Design», our chief interest is in the fact that this broad and bold programme of world organisation was worked out in that critical period of history.»

effectivement, dans la force de l'âge, nourri des idées sur l'organisation internationale, même beaucoup plus modestes que celles du «Grand Dessein»; qu'ils avaient réussi à grouper autour de ces projets les adhésions de nombreux chefs d'états? Il est toujours important d'établir la vérité historique; mais il est surtout important de le faire pour l'évolution des idées, parce que l'influence de ces idées est en grande partie déterminée par le degré de prestige dont jouissent les personnalités qui en ont été les porte-paroles. L'échafaudage péniblement érigé par Sully autour de son Dessein est irremédiablement tombé: ni Henri, ni Elisabeth, ni n'importe quel autre des princes ou des hommes d'état de l'époque, n'ont eu ces conceptions; pas même le *ministre* Sully; elles sont les rêves d'un vieillard, éloigné des affaires depuis de longues années. Sans aucun doute la fiction de Sully a obtenu pour les idées d'organisation internationale un crédit, au cours du XVIIIe et du XIXe siècle, qu'elles n'auraient pas eu, si la vérité avait été connue. C'est là un fait qui est surtout important pour l'histoire de l'internationalisme au XVIIIe, en partie au XIXe siècle, et sur lequel il faudra revenir par la suite. Maintenant il faut juger les idées de Sully sans cette auréole, dans leur nudité pour ainsi dire.

Ce programme d'une organisation mondiale est-il vraiment «large et hardi», pour reprendre la caractéristique de M. Mead?

Il faut d'abord dire qu'il est assez difficile de se former une idée exacte de ce qu'est au fond le programme. Les «Oeconomies d'Estat» y font des références fréquentes, et à plusieurs reprises des développements en sont donnés dans des lettres de Sully au Roi, qui toutes ont été reconnues fictives. Ces développements, cependant, sont d'une part rédigés dans un style difficilement lisible: Sully aime les répétitions, les redondances, les longues périodes enchevêtrées; d'autre part ils sont souvent contradictoires dans les détails, de sorte qu'il est impossible, sans leur faire violence, de suppléer aux lacunes de l'un des exposés par les renseignements des autres. Il faut étudier, au moins pour ce qui concerne les détails,

chacun des développements de Sully à part: ils représentent des projets plus ou moins indépendants; certaines idées fondamentales leur sont communes, mais l'élaboration de ces idées et leur application sont souvent divergentes. Il est évident que Sully a fréquemment refondu sa conception, ce qui était tout-à-fait naturel, puisqu'il s'agissait d'un programme d'avenir. Mais il n'a pu se décider pour une conception unique, en rejetant tout ce qui n'y était pas conforme dans les autres. Soit par vanité littéraire, soit par débilité d'esprit, il n'a pu se résigner à sacrifier ses chers manuscrits, et sans se soucier du manque de logique et de clarté qui en devait résulter, il les a placés par ci, par là dans ses Mémoires. Il s'ensuit un parfait imbroglio très déconcertant pour qui tâche de se former une conception tant soit peu nette du «Grand Dessein».

Des éditeurs postérieurs des Mémoires ont tâché de remédier à ce défaut. Ainsi, au XVIIIe siècle, l'abbé de L'ECLUSE DES LOGES (1715–83)[16] a publié une édition arrangée, où les parties des *Oeconomies* se rapportant au «Grand Dessein» ont été réunies dans un chapitre à part (Chap. XXX). Cette édition arrangée a eu des réimpressions, et plusieurs des auteurs qui ont examiné le Grand Dessein se sont servis de l'une d'elles; notamment l'édition de 1822 semble avoir servi de source à beaucoup d'auteurs modernes[17]. .

Ce serait sortir des cadres de la présente étude que de passer en revue toutes les parties des *Oeconomies d'Estat* qui se rapportent au «Grand Dessein». Afin de créer une impression très nette du rôle capital joué par cette idée dans la politique d'Henri, Sully a eu

---

[16] Voir plus haut, p. 438, note 6.

[17] C'est le cas de DARBY, International Tribunals, pp. 10–15; de MEAD, l. c., de [HIRST], The Arbiter in Council, pp. 276–90, qui croit à l'authenticité du «Dessein», et de REDSLOB, l. c., pp. 122–36. — Il va sans dire que ces auteurs reçoivent une impression beaucoup plus favorable des idées du Sully que ceux qui sont allés jusqu'aux sources originales. — On trouve une excellente analyse, basée sur les *Oeconomies* elles-mêmes, chez SEROUX D'AGINCOURT, Exposé des Projets de Paix perpétuelle, Paris, 1905, pp. 160–255; analyse sommaire et bonne chez TER MEULEN l. c., pp. 160–68, qui, toutefois, néglige trop les contradictions de Sully.

soin de placer, par ci par là, des allusions, des lettres, des mémentos qui s'y rapportent. Il insère un passage à ce sujet dans l'«Avis des premiers imprimeurs»[18] (qui ne sont que ses propres ouvriers); il communique «une grande lettre écrite par M. de Rosny au Roy, dès l'année 1593», et dans celle-ci il fait la suggestion «de former une bonne union, alliance et confederation entre tous les potentats qui hayent ou apprehendent la domination d'Espagne ou d'Autriche»[19]; il nous donne le récit[20] d'une ambassade qu'il aurait faite, lui Sully, au nom de son roi auprès de la reine Elisabeth en l'année 1601, ambassade dont aucune trace n'est restée dans les sources contemporaines, et qui pour le surplus est en contradiction dans ses détails avec des faits incontestables. Le récit est une invention de toutes pièces. — Nous ne nous arrêterons pas à ce côté fictif; ce roman a été controuvé par la critique historique, et nous pourrons nous borner à nous en rapporter aux travaux déjà cités et à en enregistrer les conclusions.

Il s'agit pour nous de relever dans les Mémoires de Sully, d'une part les traces d'une conviction pacifiste: comment envisage-t-il le problème de la guerre? — d'autre part ses vues sur le problème d'une organisation internationale. Nous allons donc successivement examiner les parties vraiment importantes des Mémoires, en laissant de côté les nombreux passages qui ne servent qu'à étayer la fiction qu'a voulu entretenir Sully[21].

---

[18] Mémoires, I, p. 4. — [19] Mém., I, p. 175. — [20] Mém., I, pp. 363—67.

[21] Voici un relevé complet des passages des *Mémoires* relatifs au Grand Dessein; je l'emprunte (avec quelques suppléments) à l'ouvrage de SEROUX D'AGINCOURT, pp. 182—83

Vol. I. 4 et 175. Pièces citées plus haut. — I 242—43. Principaux souhaits de Henri IV. — I. 353. Deux desseins. — I. 355—56. Projets de Henri IV. — I. 363—67. Mission auprès d'Elisabeth en 1601. — I. 423—505. Ambassade auprès de Jacques I en 1603. — I. 528. Polémique contre les Jésuites. — I. 535—37. Conversation du Roy et de Rosny. — I. 555—56. Grands projets du Roy. — Vol. II. 39. Eclaircissement de Rosny. — II. 65—66. Reponse de Rosny au Roy. — II. 78—79. Lettre du Roy d'Angleterre à M. de Rosny. — II. 114. Lettre de Rosny au Roy en forme de discours. — II. 120. Idem. — II. 125. Epître liminaire (le quatrième . . . le cinquième).

Le premier passage qui nous retiendra se trouve dans le Tome I, p. 353. Les secrétaires nous disent qu'ils sont arrivés à une époque importante: en 1600 la paix avait été faite en Savoie, «qui sembloit devoir estre la fin des longues guerres»; ils avaient réuni des recueils, «assez amples pour en former un livre»: ils terminent donc ici le premier volume des *Mémoires*, et ils y ajoutent, pour ainsi dire en annexe, «Deux desirs du Roy» et «Dix des Maximes royales d'Estat . . . et instruction à tous roys qui pourroient desirer d'accroistre leurs Estats.»

Le premier des deux désirs se rapporte à l'établissement d'une tolérance religieuse en Europe, par la reconnaissance des «trois des diverses sortes de religions, d'entre plusieurs qui ont quelque cours en icelle, lesquelles paroissent tellement establies, qu'il est hors d'apparence que l'une d'icelles puisse entreprendre la destruction des deux autres sans se mettre au mesme hazard pour elle mesme . . .» Il s'agit pour Sully d'arriver à la fin des guerres de religion par la reconnaissance du statu-quo confessionnel et du principe de la tolérance réciproque des trois religions principales — «comme c'estoit chose qu'il (Henri) estimoit assez facile, si chacun vouloit bien prendre ses raisons.»

Le second désir visait un remaniement territorial qui pourrait garantir un équilibre de puissance entre les états européens. Il s'agissait «de faire encore convenir tous les potentats de la chrestienté au choix de tels ordres et reglemens que par iceux toutes les dominations royales qui se voudront maintenir hereditaires, et d'une puissance absoluë sur leurs peuples conjoinctement, ayent agreable de se

— II. 149. Lettre de Sully au Roy touchant ses manifiques desseins. — II. 200. Lettre du Roy à M. de Sully. — II. 212—21. Développement du projet de pacification générale et de confédération européenne. — II. 305—06. Conversation du Roy et de Sully. — II. 323—60 (Chap. CXCVII—CC). Nouveaux développements du projet de confédération européenne. — II. 367—72. Discours de M. de Sully touchant les desseins du Roy. — II. 422—41. Ordres, règlements etc. — Estat des armees etc. — II. 441. Lettre de M. de Sully au Roy, parlant de trois principales observations. — II. 558—62, Lettre de Sully à Henri IV.

reduire à une si fort approchante égalité de puissance, tant en force qu'en estenduë de terres et pays, que nul d'iceux par l'excez d'iceux n'entre en l'avidité d'en opprimer quelqu'un, ny l'un d'iceux en l'apprehension de le pouvoir estre de luy.»

Alors que CRUCÉ s'était arrêté à l'idée d'un maintien pur et simple du statu-quo territorial des Etats, l'homme d'état qu'était Sully a compris que ce statu-quo, résultat d'empiètements et de guerres, ne pouvait garantir l'avenir; il signale d'une part l'esprit de conquête, «l'avidité d'en opprimer quelqu'un» — et, d'autre part, la peur et la méfiance, «l'apprehension de le pouvoir estre de luy». C'est ainsi qu'il arrive à la conception d'une *égalisation des territoires.* — Le fond d'où part sa conception est une conviction pacifiste bien arrêtée: parmi les «Maximes royales d'Estat» nous relevons non seulement quelques-unes de ces maximes, qui sont de l'époque, sur le caractère paternel du pouvoir monarchique — maximes que nous retrouverons du reste, deux cent ans plus tard, dans le traité du 26 sept. 1815, dit de la *Sainte-Alliance* — mais aussi des paroles très sages contre l'esprit de conquête:

«Quelques esclatans et apparemment specieux desseins que puissent former quelques potentats que ce puisse estre, avec intention d'en despouiller quelques-uns de leurs biens, chevances et possessions, et quelques efficacieux et advantageux qu'en soient ou deviennent les poursuittes et les succez; si se trouveront-ils tousjours neantmoins à la fin plutost suivis de blasmes que de louanges, d'ennuis que de contentemens, de haines que de bienvueillances et de repentirs que d'éjouyssances, si telles conquestes sont pour demeurer tousjours litigieuses . . .» (p. 353).

Sully ne fait ici qu'indiquer très sommairement ses idées: elles se trouvent encore à l'état d'ébauche. D'autre part il faut souligner le caractère tout mécanique de sa conception d'un remaniement territorial; nous ne voyons pas encore d'après quel principe il faudrait égaliser les possessions des états.

Déjà au début du 2e volume[22] il entre davantage dans la matière

[22] Mém. I. 355—56.

en spécifiant — comme toujours par la bouche de ses secrétaires — sept «desseins proportionnez aux excellentes qualitez» du roi Henri. Les deux premiers ne font que répéter ceux que nous venons d'examiner.

«Plus le troisiesme, d'essayer à faire poser entre les quinze dominations, desquelles devoit estre composée la chrestienté d'Europe, des bornes si bien ajustées entre celles qui sont limitrophes les unes des autres, et de regler tant equitablement la diversité de leur droits et pretentions, qu'ils n'en pussent jamais plus entrer en dispute.

«Plus le quatriesme, de faire bien comprendre à toutes ces quinze sortes de dominations la resolution que Sa Majesté avoit prise de se contenter de l'estenduë qu'avoit à present la sienne, afin qu'à son exemple les autres roys hereditaires voulussent faire le semblable, en sorte que si l'un d'eux avoit quelque chose de plus, ce plus fut desparty entre les dominations eslectives estant sujetes aux lois.

«Plus le cinquiesme, d'essayer encore par son exemple de disposer toutes ces quinze sortes de dominations de commander tant amiablement à leurs sujets, et desirer deux [d'eux?] choses si equitables qu'ils les disposassent à leur obeyr volontairement et gayement,

«Plus le sixiesme, d'essayer de faire convenir ces quinze dominations à la composition d'un conseil d'entr'eux tous si bien ajusté, qu'avec le commun consentement aussi de tous, il demeurast l'arbitre amiable de tous leurs differends.

«Plus le septiesme, apres neantmoins que l'on seroit convenu de tous les precedens, d'essayer à former une tant proportionnelle cottisation entr'eux touchant ce que chacune de ces quinze dominations auroit à fournir à son regard pour l'entretien des armées, qu'elles fussent suffisantes et capables de demener une guerre continuelle contre les infideles.»

Ce sont les deux derniers paragraphes qui sont les plus intéressants: Sully propose la création d'un Conseil commun, destiné à devenir «l'arbitre amiable«de tous les différends entre les états — idée toute conforme à la suggestion de Crucé — et il donne à son as-

sociation d'états la tâche «de demener une guerre continuelle contre les infideles» — idée par laquelle il se place en opposition irréductible d'avec la conception de son contemporain; il ne faut pas oublier qu'à cet égard Sully fut de son temps, alors que Crucé le dépassa de loin.

Ici encore les idées de Sully sont tenues dans un vague probablement voulu, adapté à la fiction soigneusement entretenue des méditations du roi dans cet ordre d'idées. Dans l'intérêt de son roman il place un peu plus loin[28] le récit de sa prétendue mission auprès d'Elisabeth et de ses entretiens avec la reine sur les grands desseins du Roi.

Dans ces entretiens se précisent un peu les projets politiques: il s'agit de restituer le caractère nettement électif de l'Empire romain; de délivrer les Pays-Bas de la domination espagnole, et de la constitution des dix-sept provinces «en un seul corps de republique»; de «faire le semblable de tous les cantons de Suisse», en y ajoutant le Tirol, l'Alsace et la Franche-Comté. Des démarches seront faites auprès des «trois autres puissances royales du Nord» — il doit s'agir de l'Ecosse, du Danemark-Norvége et de la Suède — et ces cinq puissances formeront le noyau de l'union projetée. Les visées internationalistes, à part celles qui se rapportent au problème religieux, n'apparaissent guère. Mais Sully met dans la bouche du roi une maxime franchement pacifiste, qu'il est intéressant de retenir: «jugeant bien que pour acquerir par luy une grande gloire sans l'appauvrissement de son royaume et de ses peuples, il falloit necessairement que les grands faix de la despence (comme c'estoit chose que vous luy aviez tousjours soustenuë) fussent portez avec justes proportions sur tous ceux de son association, et tenir pour certain, que toutes conquestes esloignées fort enviées et tousjours litigieuses, destruiroient plutost son Estat qu'elles ne l'amplifieroient et affermiroient.» (p. 367) — C'est la protestation très ferme contre tout esprit de conquête qu'avait déjà formulée Sully plus haut.

[28] Mém. I, pp. 363—67.

Nous arrivons maintenant au récit très détaillé[24] qu'a fait Sully de son Ambassade en 1603 afin de présenter au Roi Jacques Ier les compliments d'Henri IV au sujet de son avènement au trône; il devait en même temps sonder les dispositions du Roi. L'ambassade est un fait historique; mais nombre des entretiens entre Jacques et Rosny sont fictifs, ainsi que beaucoup des documents insérés. C'est notamment le cas des «Memoires pour sçavoir de Sa Majesté (ɔ: Henri IV) sur lesquels des poincts il trouvera bon que M. de Rosny fasse des propositions seulement» (pp. 429—30), et qui représentent un développement ultérieur du Grand Dessein.

Ainsi les questions suivantes devaient être posées de savoir, «. . . s'il ne seroit pas à desirer que de tous les Estats et peuples de la chrestienté d'Europe l'on pust former une seule republique.

«Plus, s'il ne seroit pas à desirer que toutes les puissances ter-riennes d'icelle peussent estre reduites à quinze sortes de dominations souveraines, dans lesquelles et sous lesquelles peussent estre compris tous les peuples tres-chrestiens de l'Europe.

«Plus, s'il ne seroit pas à desirer de pouvoir trouver le moyen de faire subsister cette republique tres-chrestienne tousjours pacifi-que en elle mesme et entre toutes les dominations dont elle seroit composée.

— — —

«Plus, s'il ne seroit pas à desirer de donner des bornes et limites si certaines et bien ajustées aux dominations limitrophes les unes des autres, qu'il ne pust jamais intervenir disputes, noises ny diversité de pretentions pour ce sujet.

«Plus, s'il ne seroit pas à desirer de vuider toutes les diverses pretentions des potentats tres-chrestiens, en sorte qu'ils ne peussent jamais en disputer.

— — —

«Plus, s'il ne seroit pas à desirer que tous les potentats fussent

[24] Mém. I, pp. 423—505.

obligez à nommer des arbitres pour composer tous les differends qui pourroient intervenir pour leurs successions et partages d'icelles.

«Plus, s'il se trouve dans la chrestienté d'Europe quelques peuples, Estats ou provinces desquels la domination fut pretenduë par pluralité de grands princes, et par eux-mesmes sur eux-mesmes, et desquels la situation fut telle, que la possession absoluë d'iceux pust faire naistre de tels ombrages et jalousies aux potentats voisins, qu'ils peussent engendrer des guerres continuelles, dommageables à tous, s'il ne seroit pas à desirer de les pouvoir establir en une telle forme de gouvernement, qu'elle peust estre commode au general de la chrestienté.»

J'ai omis quelques points qui ne font que répéter les principes que nous connaissons déjà: établissement d'une paix religieuse; reconstitution de «l'empire de Germanie»; guerre contre les infidèles. Certains des passages présentent des idées que nous savions déjà propres à Sully; mais les formules en sont modifiées, ou plus détaillées — c'est le cas des points se rapportant au recours à l'arbitrage — d'autres, enfin, apportent des conceptions nouvelles. Ainsi nous trouvons ici pour la première fois le projet de réduire «toutes les puissances terriennes» d'Europe «à quinze sortes de dominations souveraines», et dans le dernier passage est esquissée une idée qui pour le malheur de l'Europe n'a jamais trouvé d'application intégrale, malgré l'hommage verbal que lui ont toujours rendu les hommes d'état. Sully demande: ne serait-il pas à désirer que des territoires très contestés pussent être placés «sous une telle forme de gouvernement qu'elle peust estre commode au general de la chrestienté.» En d'autres mots, l'intérêt européen ne doit-il pas primer l'intérêt d'un Etat particulier?

Sully lui-même, d'après son propre témoignage, est très loin de toujours suivre ce principe salutaire. Ainsi, plus tard, au cours du récit même de son ambassade, les secrétaires de Sully disent avoir trouvé un document prouvant qu'il devait faire «quatre sortes d'ouvertures» à Jacques afin de «proposer le ravalement de la puissance

espagnole et maison d'Austriche» (p. 441): «. . . et la quatriesme, plus grande et plus generale, par la reduction de toute la maison d'Austriche dans le seul continent des Espagnes, essayant d'interesser en la dissipation, dispersion et distribution de leurs autres Estats, non seulement la France, l'Angleterre, les Roys de Dannemarc et de Suede, les provinces unies des Pays-Bas, mais aussi les princes et villes impériales d'Allemagne, Venise, Savoye et autres potentats, voire mesme le Pape, en leur distribuant toutes lesdites provinces dont ils seraient spoliez *selon la commodité d'un chacun* sans aucune portion pour les roys de France, d'Angleterre, de Dannemarc ny Suede» . . .

Ici Sully semble avoir oublié sa belle maxime. Afin d'arriver à l'objet de ses désirs il n'hésite pas à recourir aux moyens qu'il condamne. Il est vrai que les quatre Etats auxquels il assigne toujours le rôle principal dans son Dessein feront preuve d'une grande abnégation; mais ne montre-t-il pas un manque de sagacité quand il croit que certains Etats seraient admis à s'arranger «selon la commodité d'un chacun», alors que d'autres — et des plus puissants — se distingueraient par un sublime désintéressement?

A cette époque Sully paraît avoir été convaincu que le remaniemen territorial qu'il visait, et qui lui paraissait nécessaire comme base d'une pacification de l'Europe, ne pourrait être obtenue sans guerre. Aussi dans une prétendue conversation qu'il aurait eue avec Jacques au cours de son ambassade (pp. 463ss.), Sully rapporte lui avoir dit, «que la paix estoit le meilleur et le plus precieux thresor du monde, pourveu qu'elle n'engendrast et tirast apres elle des guerres tres-pernicieuses, et dommages irreparables; qu'il y avoit infinies differences entre les justices des particuliers et celles des roys et des princes, lesquels pour n'avoir autre superieur qui puisse regler leurs actions que la force et la meilleure et plus trenchante espée, reputent pour juste et pour équitable tout ce qui accroist leur reputation ou leur grandeur. et apporte seureté à eux et à leurs peuples, le regime desquels Dieu leur a commis, non pour les perdre et ruyner par trop de bonté, ny pour se laisser abuser à un usurpateur, sous-ombre de

bonne foy, mais pour sagement, prudemment et avec un courage magnanime, repousser la violence des iniques, et opposer la force à la force, et la ruse à la ruse, de laquelle l'Espagne vous veut tous deux maintenant emmieller, afin de parvenir plus facilement à l'entière conqueste des Pays-Bas . . .» (Mém., II, p. 464).

Certaines de ses déclarations ont un caractère presque «machiavélique»: il faut avant tout prévenir, en opposant «la force à la force et la ruse à la ruse», les profonds desseins, la «violence des iniques». Au fond c'est la doctrine de la guerre préventive qui est prêchée, et si Sully, qui montre parfois des velléités pacifistes, se laisse entraîner ici à semblable enseignement, c'est qu'il ne peut pas se libérer de son sentiment anti-espagnol, sentiment tout naturel chez un ancien ministre d'Henri IV, qui était en outre resté fidèle à sa confession calviniste. Un peu plus loin (p. 476) il dit avoir «recognu . . . que le Pape, l'Empereur, le roy d'Espagne, les archiducs, les princes ecclesiastiques d'Allemagne, et tous autres grands et communautez catholiques, n'ont point de plus forte passion en l'esprit que de former une puissante association, et faire un furieux attaquement pour la ruyne et destruction de toute creance contraire à la Romaine . . .» Dans un tableau de la politique d'Europe qu'il fait également à Jacques, Sully insiste sur les «deux grandes et principales factions» entre lesquelles se divise l'Europe, «l'une s'attribuant le tiltre de catholique, donnant à l'autre celuy de huguenotte (quoy qu'en l'une et en l'autre il y eust du meslange des deux religions)» (p. 480). «A quoi se joignant la ligue catholique de la chrestienté, entièrement menée par le turbulent ordre des Jesuites, qui a pour but de voir la monarchie chrestienne en la couronne d'Espagne et de destruire tout ce qui luy peut estre contraire, qui n'en augmente pas peu la puissance pour leurs grandes intelligences et menées.» (ibd). — Apparemment la faction catholique était la plus forte; mais au fond il n'y avait aucun doute que l'autre pouvait se faire respecter, pourvu qu'elle organisât sa défense.

Cette conception de deux factions européennes, opposées l'une

à l'autre surtout sur le terrain religieux, était courante à l'époque[25]: d'abord en France, où la Ligue avait eu de fortes accointances avec l'Espagne, puis en Europe en général, où la guerre de Trente-Ans enseignait pour ainsi dire cette division comme fondamentale et comme fatale. Rien d'étonnant à ce que la même idée ait dominé l'esprit de Sully. Mais d'autre part cette conception ne se marie pas bien avec sa grande idée d'une «Republique chrestienne». La première, celle de la guerre d'indépendance à mener contre la faction catholique, avait dominé la rédaction primitive des Mémoires (celle d'avant 1617); la seconde y a été substituée dans l'édition imprimée. Mais comme nous l'avons déjà fait observer, le vieillard Sully n'a pu se décider à sacrifier tous les beaux «discours«, toutes les «lettres» plus ou moins fictives, qu'il avait rédigés en faveur de sa thèse primitive: il les a laissés dans son texte à côté de nouveaux «discours» et des «lettres» encore plus fictives, destinés à étayer le «Grand Dessein». De là des contradictions insolubles, et qui chez les historiens critiques privent forcément le Grand Dessein de tout caractère d'authenticité: c'est un auteur de projets d'avenir qui cherche son chemin; il n'est pas encore arrivé à un résultat définitif, et sans se soucier de l'effet sur le lecteur il a laissé subsister les traces de ses tâtonnements.

Plus Sully s'avance vers la fin du règne de Henri, et plus fréquentes deviennent les allusions aux «grands et magnifiques desseins»; plus se précisent aussi les détails des projets. Nous ne pouvons pas examiner toutes les parties se rapportant au *Grand Dessein*. Nous retiendrons seulement trois passages capitaux:

1°. Lettre de M. de Sully au Roy, touchant ses magnifiques desseins (II, pp. 149–54).
2°. Développement du projet de pacification générale et de confédération européenne (II, pp. 212–21, Chap. CLXXV et CLXXVI).

---

[25] Campanella base ses raisonnements dans la «*Monarchia Hispanica*» sur la même conception, voir plus haut § 3, pp. 384 ss.

3°. Nouveaux développements du projet de confédération européenne (II, pp. 323–60, CXCVII–CC). – Une sorte d'annexe à ce passage se trouve Chap. CCXIV–CCXIX, pp. 422–41.

Ces trois morceaux – on le voit – sont de longueur inégale; ils représentent des élaborations qui approfondissent de plus en plus le sujet; d'autre part il y a toujours dans les détails les mêmes contradictions que nous avons déjà relevées dans les passages antérieurs des *Oeconomies*.

1°. La *Lettre de Sully au Roy* est placée sous l'année 1606; mais la mention qu'en font les secrétaires montre sans contredit que cette lettre n'à jamais été soumise à Henri[26]. Ils la représentent comme étant «celuy de tous vos manuscrits en forme de lettre, lequel parloit le plus universellement des hauts et magnifiques desseins du feu Roy, et qui estoit neantmoins le plus succinct, le plus intelligible, et de plus belle suitte» (II, 149). – En d'autres mots on nous annonce une pièce capitale. En voici un résumé très succinct:

Il s'agit de créer parmi les princes et états chrétiens une mentalité d'amitié, «de rendre tous roys, princes et potentats chrestiens, sans envie, jalousie, deffiance, interests, ny desirs contraires entr'eux, afin que par ce moyen, quelque eloignez qu'ils soient les uns des autres, ils se puissent familierement entrevisiter . . .» L'auteur a très bien vu que c'était là une condition initiale du succès de son dessein; il a également vu quel devait en être le but; Sully se borne à réduire les «commencemens et les suites par articles sommaires pour les reprendre alors qu'il en sera besoin, afin d'en representer les voyes,

[26] Les secrétaires, «un jour que nous estions tous deux de loisir», auraient trouvé la lettre dans les «petites hormoires vertes de vostre cabinet de derrière, auxquelles vous mettez en liasses toutes les minuttes de toutes les lettres et discours d'importance que vous avez faites»; ils l'ont «employé en ce lieu, quoy que peut-estre par quelque advancement du temps de celuy auquel vous pouvez avoir fait; chose que nous n'avons pû bien reconnoistre, dautant que la dite lettre n'avoit autre datte que celle du quatorziesme may». (II, 149) — L'artifice est trop transparent: pourquoi Sully n'a-t-il pas dit à ses secrétaires dans quelle année il fallait placer la lettre?

methodes, moyens et assaisonnemens requis pour la perfection, subsistance et manutention permanente de ce magnifique bastiment et glorieux desseins.»[27] (p. 150).

Nous retrouvons dans ces «articles sommaires» l'idée de créer «quinze dominations», et le détail est ajouté qu'elles devraient avoir «trois, voire quatre sortes de formes de gouvernement . . . a sçavoir: la monarchique, l'aristocratique, la democratique et la pesle-meslée d'icelles». Mais le propre de cette lettre est surtout d'insister sur le grand rôle que va jouer le roi de France comme arbitre et conciliateur européen, «faisant tousjours valoir envers tous ceux avec lesquels vous traitterez, vostre genereuse resolution de vouloir tout pour les autres et rien pour vous». (p. 151). Fort de la considération ainsi acquise, Henri aurait eu l'intention de gagner d'abord pour ses projets les Pays-Bas, les Venitiens et les Suisses — en d'autres mots les trois républiques européennes principales; puis il devrait «mesnager prudemment les trois dominateurs puissans du Nord» — il s'agit de la Grande Bretagne, de la monarchie dano-norvégienne et de la Suède — et «essayer de leur faire agréer, sinon une entiere reconciliation avec le Pape et l'Eglise romaine, au moins une cessation de haine, animosité et de toute aversion des uns envers les autres». Viendraient ensuite les princes de l'Empire, la Pologne, la Bohème, la Hongrie et «païs adjacens, faisant surtout bien comprendre . . . la genereuse resolution que vous avez prise de ne vouloir jamais conquerir terres, païs ny peuples d'autruy . . . que vous ne desirez nulle prerogative entr'eux, ny titre plus magnifique, que de vous dire protecteur et deffenseur de toutes libertez legitimes ou legitimées par une longue possession ou approbation universelle, et de pouvoir unir, en ce dessein, tous vos amis et alliez.» (p. 151).

Après s'être associé «loyalement et immuablement avec le Pape, en élevant son authorité pontificale au souverain degré sur tous roys, princes, potentats, republiques et peuples catholiques, et accroissant

---

[27] Probablement faute d'impression pour «dessein».

de beaucoup sa domination temporelle», Henri aurait eu l'intention de faire prévaloir son principe de «rendre tous les quinze grands potentats de l'Europe chrestienne, à peu près d'une mesme égalité de puissance, royaume, richesses, estenduë et domination et de donner à icelles des bornes et limites se bien ajustées et contemperées, qu'il ne puisse venir, à ceux qui seroient les plus grands et ambitieux, des desirs et aviditez de s'accroistre, ny aux autres, ombrages, jalousie ny crainte d'en estre opprimez» (ibd).

Sully revient donc à son idée d'une égalisation des domaines des états, et c'est sur la base de ce principe qu'il fait maintenant la proposition d'une réduction des états de la maison d'Autriche, puissances prépondérantes en Europe.

«Pour à quoy parvenir il vous semble à propos que toutes ces dominations estans ainsi bien associées, vous fassiez faire tous ensemble une solemnelle priere à l'Empereur et au roy d'Espagne (à cause qu'en eux reside la trop puissante et excessive domination, ambition et presomption de toute la maison d'Austriche)», d'une part, de faire en sorte que l'Empire ne devienne plus héréditaire, d'autre part que l'Espagne soit restreinte «dans le seul continent des Espagnes, compris mesme la Navarre et les isles de Sardaigne, Baleares, Pytuisses et Açores.»

La méthode est modifiée: on ne recourra plus à la guerre pour faire triompher le Grand Dessein de pacification; on se contentera des moyens de persuasion en en appelant aux généreux exemples qu'on a spontanément créés. En outre on fera «comprendre à ceux de la maison d'Austriche, que nonobstant la translation de quelques-uns de leurs estats en d'autres dominations, la leur recevroit plustost amelioration et plus ferme subsistance, que non pas diminution ny affoiblissement» (p. 153).

C'est cette méthode pacifique qui distingue la présente version du Grand Dessein des versions antérieures. Il faut bien reconnaître que le Dessein devient ainsi plus logique, en écartant la guerre, même pour l'institution du nouvel ordre en Europe.

Nous n'entrerons pas davantage dans le détail des nouveaux arrangements tels que cette lettre les expose; ils sont ou bien déjà connus, ou bien de faible importance.

2°. Le *Développement du projet de pacification* nous fait enfin connaître quelques dispositions organiques du Grand Dessein lui-même. Elles sont exposées dans deux lettres au roi.

La première (pp. 212—18) commence par poser les deux «chefs» des conceptions du roi, «dont le premier, ce me semble-t-il, est de trouver des moyens faciles pour former un corps commun de republique chrestienne, tousjours pacifique dans elle-mesme . . . et le second que cela se puisse faire avec tels esgards, temperamens et assaisonnemens, que chascun des associez y puisse trouver son contentement avec des seuretez suffisantes pour les faire vivre en repos et leurs peuples aussi» (p. 213).

C'est une formule saisissante. En effet, voilà un problème fondamental: trouver le moyen de donner le sentiment de sécurité aux peuples, le sentiment qu'ils puissent «vivre en repos», sans les armements, derrière lesquels ils ont jusqu'ici cherché les garanties de leur existence.

Sully continue en exposant «trois obstacles qui m'ont arresté tout court»; «la generale depravation de la nature humaine»; «cette grande diversité d'opinions en la religion»; enfin «toute cette tant ample, voire formidable domination de tous ceux de la maison d'Austriche et de leurs dépendances». C'est le troisième obstacle qui est le plus grave; aussi Sully lui consacre-t-il des développements que nous ne résumerons pas ici: nous connaissons déjà suffisamment sa manière de voir. Il estime que par les traités et arrangements (fictifs) d'Henri, cet obstacle est déjà effectivement vaincu, et il se trouve apparemment si encouragé par cette constatation qu'il réduit les deux autres «obstacles» à de simples «difficultés» auxquelles, du reste, encore six autres sont assimilées. Il s'agit de différents problèmes se rapportant à l'organisation de la «Republique chrestienne». Il discute ces problèmes point par point. Ce serait pure folie de

vouloir imposer l'unité religieuse: il faut «laisser à Dieu le régime des esprits pour les choses spirituelles et . . . se contenter des services corporels pour les choses civiles et temporelles». Quant à la «fragilité humaine», «se doit-on contenter de concevoir equitablement et amiablement des certaines bornes d'une chascune des dominations de cette republique chrestienne, et former un tel ordre en cet establissement, que nul ne puisse esperer de le pouvoir changer sans s'attirer sur le bras les forces et les puissances de tous les autres. Ce qui sera encore plus facilité par l'observation du premier article et des suivants» (p. 216).

Sully ne croit pas que les institutions seules puissent éliminer la «dépravation humaine»; mais il voit en elles des moyens puissants pour assurer une certaine amélioration: il espère notamment un progrès notable par l'épouvante salutaire qu'inspirera la force commune et organisée de la république chrétienne.

Les cinq points qui suivent sont tous, d'après Sully, de moindre importance et d'une solution relativement facile: passons également, afin de voir comment — sous le huitième point — il envisage l'organisation d'un «conseil commun». Il cite l'exemple des Amphictyons en Grèce; encore qu'il «semble mal proportionné aux temps presens, et à l'inégale estenduë des pays, et diversité des humeurs des nations, si ne faut-il pas laisser de la prendre pour exemple, en y adjoustant ou diminuant, selon qu'il pourra le plus universellement plaire aux associez» . . . (p. 217).

Voici les lignes essentielles de son projet: Le Pape, l'Empereur et les rois de France, d'Espagne, de la Grande-Bretagne, de Danemark, de Suède, de Pologne et la seigneurie de Venise nommeront «chacun quatre personnes de probité, esprit et jugement» — ce qui fait 36 —; les rois de Hongrie, de Bohème, de Naples, de Sicile, et de Sardaigne, la Suisse, les Pays-Bas, les ducs de Florence, de Milan, de Savoie, de Mantoue, de Parme, Modène, et Gênes chacun deux — ce qui fait 28, — en tout donc 64[28]. Le conseil aurait trois rési-

[28] Sully, qui paraît avoir été mauvais calculateur, malgré son passé de mi-

dences, Cracovie, Trente et Paris (ou Bourges) pour trois groupes, chacun de 22 membres. Mais lorsque Sully doit fixer les détails à ce sujet, tout se brouille pour lui, et il cite des états (le Tirol, la Candie) qui n'avaient pas figuré dans la première énumération. Le document a l'air de n'être qu'une simple ébauche, des idées jetées au hasard sur le papier; néanmoins Sully n'a pu se décider à le supprimer. — Nous verrons qu'il reviendra sur l'organisation de son conseil, mais suivant des principes modifiés.

Sully termine la lettre par un avertissement contre l'esprit de conquête: si Henri se contente de son royaume, «vous dès maintenant emporterez la reputation du plus aimé, sage, heureux et politique prince, et (quel curieux post-scriptum!) du plus grand guerrier qui soit dans l'univers».

La seconde lettre (pp. 218—21) est qualifiée par Sully lui-même de «recapitulation fort abregée»; elle ne fait qu'émettre des idées d'ordre général. Le but en est d'une part de fixer dans l'esprit du lecteur la conviction que le Grand Dessein appartient comme conception à Henri IV; d'autre part de faire croire que les grands préparatifs de 1609 et 1610 avaient été intimement liés à l'exécution du «Grand Dessein».

3°. Nous sommes enfin arrivés à la pièce capitale se rapportant au projet de pacification, Les *Nouveaux Développemens* (II, pp. 323ss). Elle est placée immédiatement après un «discours du sieur Bongars» sur les affaires de Clèves, et une notice nous dit que ces affaires «devoient donner commencement à cette glorieuse et admirable entreprise». Le projet est donc expressément attribué à Henri IV; il aurait formé partie intégrante de sa politique, voire même été le but suprême des préparatifs guerriers (et diplomatiques) de ses derniers jours.

Le document est fort long et, quoique les idées fondamentales

---

nistre des finances (ses chiffres auraient été d'une inexactitude effrayante) — arrive à 66 membres pour son conseil.

nous en soient déjà connues, il y a tant de modifications et de détails nouveaux, que le résumé ne peut pas en être très bref.

Les deux premiers chapitres, CXCVII et CXCVIII, forment une sorte d'introduction historique. Après un retour sur l'histoire de France, les secrétaires récapitulent encore une fois les soi-disant négociations avec Elisabeth et avec Jacques; ils énumèrent des ambassades (fictives) organisées auprès de divers autres princes dans l'intérêt du Grand Dessein, et tâchent ainsi d'expliquer pourquoi Henri n'est pas parvenu à une réalisation de son Dessein. Tout ceci ne nous intéresse guère; mais il faut retenir certaines propositions d'ordre général.

Ainsi il est dit dans un «Extrait d'aucuns des articles convenus pour une association et fraternité d'armes et d'interests entre plusieurs grands potentats», . . . «qu'entre tous ces associez il y aura une entiere liberté de commerce dans les estenduës des païs des uns des autres, tant sur terre que sur mer.»

Nous reconnaissons l'idée de Crucé de la nécessité de donner une base économique à la fédération politique. Sully revient par ailleurs à cette idée, et là il en élargit même la portée. La remarque se trouve dans le Chap. CCXIV (pp. 422ss) qui «donne perfection à tous les ordres, reglemens, establissemens et ajustemens pour former cette generale republique tant desirée par Sa Majesté». Sully rappelle que «la descouverte des Indes orientales et occidentales, et par icelle la possession acquise à la maison d'Austriche, de tant de pierres precieuses, de mines d'or, de tresors . . . a esté la cause de luy aiguiser l'appetit à la superiorité des autres, et finalement à vouloir empieter la monarchie de la chrestienté, comme l'on luy en a veu former les desseins, dresser les preparatifs, et faire les attaquemens furieux, par les conquestes de la France, de l'Angleterre et des provinces des Estats.» Dans une longue parenthèse Sully cite l'Invincible Armada de 1588, puis continue: «. . . pour telles et semblables considerations, il semble à propos d'establir un tel ordre au fait de la navigation, et sur tout pour ce qui regarde les voyages de

long cours, que la mer soit aussi libre que la terre, à tous les princes, Estats et nations lesquels reclament le nom de Christ, et qu'ils ayent esgalité de trafic et commerce dans toutes les Indes et autres lieux où se peuvent recouvrir les choses rares et precieuses. Pour la poursuite de toutes lesquelles, ceux de la maison d'Austriche et de sa dependance, ny aucun autre potentat ny republique, ne pourront plus entrer en mauvais mesnage, ny s'entreguerroyer les uns les autres, ny tenir forts ny garnisons en aucun lieu, sinon pour la conservation de leurs marchandises et retraitte de leurs facteurs et agens» (p. 423).

Ici Sully complète l'idée de la liberté de commerce par celle de la «porte ouverte» dans les Indes: il a vu que l'exclusivisme, le monopole dans le domaine colonial serait fatalement une source de conflits et de guerres. Cependant il n'y insiste pas davantage, et il ne fait pas de ce principe une partie intégrante de son système de pacification; il se borne à l'effleurer.

Nous passons maintenant au projet même, tel que Sully l'expose cette fois-ci. Retenons d'abord qu'il insiste plus que jamais sur le caractère authentique du Dessein: il s'agit bien, non seulement «des desirs et des desseins du Roy«, mais encore «des ordres, formes et manieres dont il vouloit user pour les amener à leur perfection», et même «par quels expediens, establissemens, reglemens et observations il y vouloit fonder une solide et continuelle subsistance» (p. 344).

Voici les «cinq chefs principaux» sous lesquels sont énumérés les bases du projet.

«Le premier, consistant à specifier l'estenduë, les bornes et les limites que devroient avoir chacune domination; et de quelque nature elle seroit estimée.

«Le second, à establir un ordre pour la subsistance des diverses religions, en sorte qu'il n'en pust arriver aucun trouble.

«Le troisiesme, à donner quelque forme à sept conseils, à sçavoir, un qui seroit universel, et six particuliers qui auroient soin

d'entretenir en amitié et bonne union tous les potentats chrestiens, et de terminer promptement tous les differends qui pourroient intervenir entr'eux.

«Le quatriesme, à establir de bons ordres de police et milice pour la subsistance d'une guerre continuelle contre les Infideles, et pour les contributions d'argent, de gens de guerre, de vaisseaux, artilleries, machines, outils, munitions, et vivres que devroit fournir chaque potentat.

«Et le cinquiesme consistant és expédiens propres pour empescher tous mescontentemens d'Estat contre Estat et de prince contre prince, et pour maintenir cette universelle republique très-chrestienne en une assiette tousjours tranquille dans elle-mesme» (pp. 344—45).

Ces «cinq chefs» ne nous apprennent rien de nouveau au point de vue des principes. Le troisième, cependant, apporte une forme d'organisation toute nouvelle, et les développements qui suivent contiennent force nouveaux détails d'application.

I. Nous avons déjà appris que Sully prévoyait *quinze dominations* en Europe. Il les passe en revue l'une après l'autre, en distinguant «trois diverses natures selon qu'elles semblent avoir quelque chose de plus ressemblant en leur forme de gouvernement». Il y a d'abord celles qui ont une constitution «d'eslection et nomination aristocratique». Ce sont le Pape, l'Empereur, le Duc de Venise «et le doivent estre cy-apres les roys de Hongrie, Pologne et Bohème» — en tout six Etats. — Il y a ensuite les Etats héréditaires: France, Espagne, Grande-Bretagne, Danemark[29], Suède, «et l'eust esté maintenant ce nouveau roy en Lombardie»; enfin trois Etats, «lesquels ayans l'apparence en general d'une subsistance populaire, ne laissent

[29] Le royaume dano-norvégien n'était pas héréditaire du temps de Sully, au moins pas légalement; il ne l'est devenu qu'en 1660. Mais de fait il avait été héréditaire depuis 1536. — Il n'en fut pas autrement, du reste, de l'Empire; il était aussi héréditaire de fait. Sully voulait lui rendre son caractère électif, et même établir des garanties contre le principe d'hérédité.

pas d'estre composez de plusieurs et diverses sortes de princes et seigneuries qui ont leurs particulieres souverainetez, dominations, loix, privileges, usances et coustumes distinctes, telles que sont la republique des Helvetiens et le doivent estre celles des Italiens et des Belges, suivant les projects du feu Roy» — nous les appellerions de nos jours, républiques fédératives.

L'importance que Sully attache à cette distinction entre les «dominations» au point de vue constitutionnel ne ressort pas clairement de ses développements : il doit cependant lui avoir attribué une certaine influence qui nous échappe sur l'équilibre politique en Europe[30].

Il fait suivre «un discours séparé» de chacun de ces «quinze dominations». Nous nous bornerons à relever ce qui est vraiment intéressant et important au point de vue du projet de pacification, c'est-à-dire tout ce qui a une portée *internationale.*

La puissance du *Pape* serait augmentée par l'adjonction du royaume de Naples, donc une diminution de la maison d'Autriche. Sully avait prévu une certaine opposition entre les deux puissances, dont l'union, sous l'égide de «ce turbulent ordre des Jesuites», devait apparaître comme une grave menace à ses yeux. — *L'Empire* est réduit à son état primitif, l'élection, et des garanties seront instituées contre le retour du principe héréditaire ; d'autre part les fiefs impériaux devenant vacants ne pourront retourner à l'Empire; le statut territorial sera ainsi stabilisé. «La féodalité des républiques Helvetienne et Belgique» (nous dirions: la suzeraineté) qui lui est attribuée, n'est guère qu'une formalité.

Les stipulations relatives au royaume de *Hongrie* sont intéressantes. Il devait être «comme un puissant rempart et boulevart à l'Allemagne et à l'Italie, voire à la pluspart de le chrestienté, contre le redoutable empire des Turcs» (p. 345). C'est pourquoi son domaine est considérablement accru : il recevra «l'archiduché d'Austriche et

[30] Comp. cependant les observations à ce sujet, plus loin, pp. 469—70.

les comtez de Stirie, Carinthie et Carniole, et avec le temps, selon que les opportunitez naissantes en donneront le moyen, tout le reste de son corps ancien, et de plus la Transilvanie, Esclavonie, Bosnie et Croatie» (p. 346). En outre, afin d'accentuer la mission européenne de cet Etat, l'élection du roi de Hongrie est confiée aux «huit plus puissans potentats de l'Europe chrestienne»: le Pape, l'Empereur, les rois de France, d'Espagne, de la Grande Bretagne, de Danemark, de Suède et de Lombardie[31], «afin de les obliger, voire de les faire jurer en l'eslisant, qu'ils assisteront et défendront cet Estat, chascun selon sa puissance, contre tous troubles, infestations et attaquemens du dedans et du dehors.» C'est une sorte de garantie de l'intégrité de cet Etat-boulevard.

Il en sera de même de la *Pologne*, qui sert également de rempart à l'Allemagne, «contre le Turc, le Moscovite et le Tartare». Elle sera constituée en royaume électif, les mêmes huit souverains ayant le droit d'élection. En outre «les dits princes essaieront d'amplifier ses limites du costé des Infideles le plus qu'il se pourra, et . . . ne s'y conquestera jamais rien par les princes chrestiens qu'il ne soit adjoint au royaume de Pologne» (p. 346).

Le royaume de *Bohême* doit demeurer «electif comme les autres», c'est-à-dire comme la Hongrie et la Pologne, les mêmes souverains possédant probablement le droit d'élection. Ce nouveau royaume indépendant est créé — cela va sans dire — aux dépens de la maison d'Autriche.

Enfin la Seigneurie de *Venise* sera également placée sous la protection des mêmes «huict potentats»: «l'isle et le royaume de Sicile» lui sera approprié «par lettres et formes authentiques authorisées par les huict grands potentats cy-devant nommez . . . à la charge néantmoins de relever cette isle de l'Estat ecclesiastique». Tous les litiges que pourra avoir la république avec ses voisins seront terminés «à

[31] Autre part Sully propose une composition différente du corps électoral (Mém. II. 152 et II, 430—31). C'est un exemple des nombreuses contradictions qui caractérisent ses projets.

l'amiable et par l'arbitrage du roy de France et de la republique Helvetienne» (p. 346).

Pour ce qui est des *royaumes héréditaires*, il convient notamment de retenir ce que dit Sully au sujet de l'*Espagne*. Cet Etat est pour lui «un vray ouvrage de marqueterie de diverses pieces rapportées de toutes sortes de moeurs et d'humeurs, et qui a eu en divers temps diverses formes d'Estat et de gouvernement, loix, usances et coustumes, jointes et colées ensemble par divers moyens et bien differens siecles; . . . et que les jonctions et usurpations de tant de diverses seigneuries si esloignées ont souvent embarrassé en de grandes et longues guerres et de si excessives dépenses, que sans la découverte des Indes . . . ils eussent esté réduits à deduire leur propre Estat et charger les peuples d'iceluy d'exactions insupportables.»

La conclusion de Sully est que la réduction du royaume d'Espagne dans la seule péninsule ibérique, y compris toutefois les Baleares et la Sardaigne, serait au fond un grand avantage pour l'Etat.

Quant aux autres royaumes il n'y a rien de particulier à faire observer: la France, la Grande Bretagne, le Danemark, la Suède garderont leur statu-quo; un nouveau royaume de *Lombardie* sera formé de la Savoie, du Piémont, du Montferrat et du Milanais (moins le Crémonais)[32].

Restent les trois états de «*subsistance populaire*». La *République Helvétienne* se verra agrandie de la Franche-Comté, de l'Alsace et du Tirol[33], pays pris à la maison d'Autriche; la *République des Belges* est formée des Provinces-Unies et des Pays-Bas espagnols réunis — autre diminution de la puissance espagnole; enfin il est formé une *République d'Italie* de tous les états italiens qui n'avaient pas été attribués, soit au Pape, soit à Venise, soit au royaume de Lombardie[34]. Elle sera placée sous la suzeraineté du Pape.

[32] On trouve ce détail plus loin, II, p. 429 (Chap. CCXV).
[33] Comp. II, p. 328.
[34] Mém. II, p. 347—48.

Sully ne veut pas admettre la Russie[85] dans sa république chrétienne. D'abord l'Empire s'étend jusqu'en Asie, et les démêlés avec les Tartares, les Turcs et les Persans engageraient trop la responsabilité des chrétiens; en second lieu les habitants sont barbares et farouches, «plusieurs de ces peuples sont si endurcis és vieilles erreurs du paganisme»; enfin, ceux d'entre eux qui sont chrétiens n'ont pas embrassé une des trois confessions admises dans la «république» de Sully[86].

Jetons maintenant un regard d'ensemble sur le remaniement territorial proposé par Sully. Il faut admettre qu'il a obtenu l'égalisation des territoires sur laquelle il insiste toujours avec tant de force: il n'y a aucune puissance qui puisse à elle seule dominer l'Europe: les deux grands états appartenant à la maison d'Autriche, l'Espagne et l'Autriche (ou plutôt l'Empire) sont réduits à des puissances d'ordre secondaire. La France gardera son territoire, et sa situation entre trois mers, sa population croissante, plus nombreuse que celle d'aucun autre état au XVIIe siècle, lui aurait pu donner une situation prépondérante, si Sully n'avait pas eu soin de placer à sa frontière de l'est deux états secondaires, mais forts: les républiques des Belges et des Suisses. Il ne faut pas oublier que ce n'est que par l'acquisition, sous Louis XIV, de la Franche-Comté et d'une partie des Flandres, que la France obtint la suprématie en Europe. Et encore cette situation n'a été que très précaire. Il est vraisemblable que le projet de Sully eût assuré une sorte d'hégémonie française en Europe, plutôt qu'une vraie suprématie. Il va sans dire que semblable état des choses n'aurait pas rencontré la protestation de l'ancien ministre de Henri IV; tout au contraire, il l'a peut-être visé.

Mais est-ce qu'une «égalisation» des territoires, même si elle était réalisable, aurait l'importance que lui attribue Sully? C'est sur d'autres principes que de nos jours nous voulons voir ajuster les

---

[85] «le puissant knés Scithien», Mém. II, p. 348. *Knés*, titre de gentilhomme russe.

[86] Comp. à ce sujet les développements de Sully, II, p. 216.

limites des états. Il faut rendre à Sully cette justice qu'il semble avoir pressenti l'importance du principe des nationalités. Les nouveaux états dont il propose la formation, y sont au fond assez conformes: il est vrai que l'Italie est encore partagée entre trois ou quatre dominations; et que la nouvelle république helvétienne ainsi que la république des Belges, auraient eu un caractère assez composité: néanmoins ces états se seraient rapprochés de beaucoup au principe des nationalités. La Hongrie, telle qu'il la conçoit, est peut-être l'Etat le plus bigarré.

D'autre part, nous trouvons ailleurs chez Sully un passage qui pose très nettement le principe national. Il figure au chap. CXCIX, là où Sully expose «treize principales circonstances qui ont esté en grande partie les causes, moyens et fondemens» du Grand Dessein. La dixième est ainsi conçue (Mém. II, p. 344): «d'essayer tousjours en toutes nouvelles unions de peuples et nations, soit par forme de sujettion, infériorité ou supériorité, esgalité de droits et association, de bien reconnoistre les humeurs, complections naturelles et inclinations particulieres d'icelles, afin de n'entreprendre pas legerement de conjoindre en un corps d Estat, par quelques-unes des formes de gouvernement cy-dessus specifiées, ou autres, ceux qu'une aversion d'esprits ou contrarietez de langues, loix et usances pust rendre comme incompatibles.»

C'est un homme d'état qui a formulé ce passage. Sully ne s'est pas contenté de l'idée superficielle de Crucé de stabiliser le statu-quo; ce statu-quo comportait trop d'éléments de malaise pour pouvoir garantir une pacification. Il ne s'est pas arrêté non plus à une conception toute mécanique d'équilibre extérieur. Tout projet de remaniement territorial doit faire la part du rêve; il est marqué d'un cachet d'irréalité auquel n'échappe certainement pas le «Grand Dessein». Pourtant il faut rendre cet hommage à Sully qu'il a, en pleine époque absolutiste, pénétré jusqu'aux bases mêmes des sociétés politiques.

Il a vu aussi que ce serait folie de vouloir éterniser le statut

territorial. Il est dit dans les «articles convenus» (II, pp. 329–30) dont nous avons déjà parlé au sujet du principe de la liberté de commerce, «que nul des associez ne pourra user d'aggression ou conquerir terre sur autruy *sans l'advis des associez*; et quand mesme il auroit conquis quelque chose, il seroit tenu de le remettre en la disposition de tous les autres»; et plus loin (II, p. 349) nous trouvons le principe suivant:

«Il sembleroit maintenant necessaire pour continuer les ordres prescrits cy-devant, de parler des bornes et limites que l'on projettoit de donner à chascune des souveraines dominations cy-dessus specifiées; . . . mais . . . nous avons estimé . . . d'en remettre tout le surplus et l'establissement des confins d'entre voisins et terre-tenans, aux ordres et reglemens que les conseils de chasque climat dont il sera parlé cy-après, le jugeront plus à propos, après connoissance de cause, et par accomodemens amiables entre ceux qui pourroient avoir diversité de pretentions.»

Ainsi Sully crée un organisme qui puisse adapter l'état territorial aux besoins changeants. Cet organisme aurait-il réussi? Il est impossible de répondre, vu le caractère très vague de l'organisation ébauchée par Sully (voir plus loin, pp. 471–73).

Enfin, il faut signaler un trait particulier de l'organisation du Grand Dessein, qui, autant que nous l'avons pu voir, n'a pas trouvé l'attention qu'il mérite. Il s'agit du rôle particulier joué par les huit puissances principales en Europe: le Pape, l'Empereur et les six rois «héréditaires». Ils ont le droit d'élire les rois de Hongrie, de Pologne, de Bohême, et ils doivent assumer une sorte de protectorat par rapport à la république de Venise. Ces puissances auraient donc formé, d'après Sully, une sorte de *Concert européen*, dont l'influence aurait été des plus grandes, dans la politique extérieure comme dans les affaires intérieures des Etats. La situation très forte des «potentats» héréditaires comparée à la situation précaire du Pape et de l'Empereur, tous les deux électifs, aurait certainement donné aux six puissances une influence considérable par l'esprit de suite et par l'unité

des vues qu'ils auraient pu donner à leur politique. — Nous verrons plus loin la part assignée par Sully à certains Etats dans l'organisation proprement dite de sa Republique.

II. Au point de vue religieux, Sully veut reconnaître *trois confessions* dans sa République: «la romaine, la protestante et la reformée». Dans certains états une seule confession sera admise; ainsi en Italie[37] «la religion romaine, qui est apparemment la plus ample creance, et conclurons qu'il ne doit estre rien changé en icelle, voire que nulle des deux autres creances n'y sera tolérée, si le nombre de ceux qui le pourront desirer n'estoit tellement augmenté que quelque grand trouble ne se veist preparé à cette occasion; auquel cas seroient assemblez les sept conseils cy-apres nommez lesquels en decideroient; mais tousjours, en attendant, nul n'eust-il peu estre persecuté en sa personne ny en ses biens, ains seulement enjoint à luy de sortir du païs et emporter ses biens dans l'an et jour du commandement, ou de se ranger à la religion du païs» (II, p. 349). Le principe de l'*unité confessionnelle* est ainsi posé: toutefois, la minorité dissidente possède une sorte d'appel auprès des sept conseils réunis. Il n'est pas question de liberté religieuse proprement dite, et au sein d'un Etat la tolérance n'est même pas reconnue.

Il en sera de même en France, en Espagne, en Grande Bretagne, en Danemark et en Suède, «auxquels les seules de ces trois religions qui sont maintenant permises en iceux pourront avoir cours et non autres; et en sera usé comme il est dit cy-dessus» (II, p. 349). Ce passage semble vouloir dire que dans ces cinq Etats héréditaires plusieurs confessions pourront être «permises» (comme l'était p. ex. la confession réformée en France par l'Edit de Nantes (1598) et plus tard par l'Edit de grâce (1629).

Il est plus difficile de comprendre ce qu'a voulu dire Sully par le passage suivant:

«Et quant à l'Allemagne, Hongrie, Bohême, Pologne, les Suisses,

[37] Il est évident qu'ici «Italie« veut dire les quatre états italiens (Etat de l'Eglise, Venise, Lombardie, République italienne).

leurs alliez et les Païs-Bas, ils seront tenus de se reduire tous à l'une de ces trois religions retenuës et permises en leurs Estats; et à faute de s'y vouloir ranger, il en sera usé comme il est dit sur l'article d'Italie» (II, p. 349).

Dans tous ces états plusieurs confessions étaient pratiquées au temps de Sully, et quelques-unes des sectes avaient même obtenu la reconnaissance officielle de leur situation; ainsi par le traité d'Augsbourg (1555), les princes allemands avaient gagné le droit formel d'organiser leurs Eglises d'après les règles luthériennes. En Pologne une large tolérance avait été instituée même pour les dissidents. Si nous prenions les formules de Sully au pied de la lettre, c'en aurait été fait de semblable liberté d'après son projet. Notamment la référence à «l'article d'Italie» semble le prouver[88].

Il ressort en tout cas clairement de tout ce que dit Sully au sujet des questions religieuses que pour lui il ne s'agissait au fond que de créer une sorte d'*équilibre politique* entre les confessions. La liberté de la pensée ne l'a pas ému, malgré la fidélité envers sa propre confession dont il avait toujours fait preuve. L'essentiel pour lui était de tarir une source de controverses et de guerres. Au fond l'idée d'une liberté religieuse, au sens où nous employons cette formule, était inconnue au début du XVIIe siècle. Les émigrés d'Angleterre en Amérique ont proclamé le principe vers la même époque; les hommes d'état ne l'ont pas connu. Et Sully a voulu abolir la tolérance accordée dans certains pays, p. ex. en Pologne, à des sectes dissidentes. Trois confessions seulement seraient admises dans les quinze dominations.

III. *L'organisation internationale* proprement dite est conçue dans le présent projet dans un tout autre esprit que dans le précédent, (Voir plus haut, pp. 458–60). Maintenant Sully propose d'une part

[88] Il me semble inadmissible d'interpréter comme le fait Seroux d'Agincourt, les points douteux de l'un des projets de Sully par des passages empruntés à un autre (dans l'espèce les articles de p. 349 par ce qui est dit p. 216). On pourra faire ainsi pour les principes; mais il en est autrement des stipulations des projets. Aussi la discussion de cet article chez d'Agincourt me paraît très faible (Voir son livre, pp. 234–36).

la création d'un *Conseil général,* d'autre part celle de six *Conseils particuliers.*

Le conseil général serait composé de «quarante personnages fort qualifiez, et surtout bien advisez, desquels le Pape, l'Empereur, les roys de France, d'Espagne et de la Grande Bretagne en nommeront chacun quatre» (p. 350). Sully ne nous dit pas comment les autres vingt membres seraient nommés; mais il est à présumer que les dix autres états en auraient dû désigner chacun deux. Les cinq Etats nommés, tous appartenant au cercle de huit dont nous venons de parler, auraient eu la direction des affaires en Europe. Ce sont les cinq «Grandes puissances» de l'époque.

La compétence du Conseil général est ainsi formulée: «Le Conseil general prendra connoissance des propositions universelles, des appellations interjettées, de conseils particuliers, et de tous desseins, guerres et affaires qui importeront à la republique tres chrestienne» (ibd). C'est une institution en même temps administrative et judiciaire. Le Conseil sera itinérant, mais le lieu de sa résidence, qui sera fixé d'année en année par l'une des quinze dominations par tour de rôle sera toujours pris parmi quatorze villes specifiées, et qui sont toutes situées dans l'Europé centrale, dans les pays du Rhin et ceux de ses affluents[39].

Rien n'est dit sur la composition des six conseils «particuliers»; seulement le lieu de résidence est indiqué pour chacun d'eux (Dantzig, Nuremberg, Vienne, «Boulogne-la-Grasse (ɔ: Bologne), Constance, et une sixième ville (à choisir par la France, l'Espagne, la Grande Bretagne, les Pays-Bas et «leurs dépendances»); de même sont nommés les pays qui seraient soumis à leur juridiction; il faut noter que l'énumération de ces pays est toute différente de celle qui se trouve dans le premier article — nouvel exemple de l'inexactitude

[39] Il est caractéristique du peu de précision de Sully qu'il énumère seulement 14 villes — alors qu'il y aurait 15 «dominations». — Quelle est la ville de «Wisbourg»? Ce ne peut pas être *Wisbuhr* en Poméranie. Il s'agit probablement de Wissembourg, en Alsace.

de Sully. — Quant à la compétence de ces conseils particuliers il est dit qu'ils doivent être «si bien adjustez, scituez et puissamment authorisez, qu'ils puissent estre rendus capables de teminer toutes les diversitez de pretentions et contrarietez d'opinions qui pourroient intervenir entre tant de grands potentats et peuples, lesquels devoient composer cette universelle republique tres-chrestienne.» (II, p. 350). Et Sully a soin d'insister sur le caractère tout provisoire de ses propositions. Au fond son organisation n'est qu'ébauchée; il a voué un intérêt beaucoup plus grand au remaniement territorial qu'à l'organisation internationale. La mentalité ne peut nous étonner chez un ancien ministre du XVIIe siècle.

IV. Sully expose ensuite son plan «pour faire puissamment et continuellement *la guerre aux Turcs*». D'abord «les quinze dominations cy-devant specifiées, ayans tesmoigné, en general et en particulier, d'approuver, voire de demeurer fort contentes, chacune en droit soy, des attributions des seigneuries qui ont esté faites pour composer la republique tres chrestienne, et des bornes et limites qui ont esté apposées à leurs Estats, ils devoient declarer encore, par instrumens authentiques, et jurer solennellement de n'avoir jamais, à l'advenir. ny desir ny desseins contraires, et que s'il s'en découvroit quelqu'un cy-après qui voulut fausser son serment, les armes et puissances de tous les autres se joindroient en un corps pour le ranger dans la raison; l'experience ayant fait connoistre suffisamment qu'une trop ample domination entre plusieurs moindres n'est gueres sans avidité dereglée, ny les autres sans apprehension d'en estre opprimez.

«Plus, afin de faire connoistre qu'il y pouvoit avoir, voire qu'en effet il y eust tousjours eu à l'advenir une bonne et parfaite union intelligence et loyale correspondance entre tous les potentats de la chrestienté d'Europe, et qu'ils fussent entrez en une ferme resolution de n'avoir jamais de querelles, dissentions, differends ny altercations, il avoit semblé necessaire d'establir un tel ordre en leurs affaires communes, qu'ils pussent tousjours entretenir, et, en effet, entretinssent des guerres continuelles contre les Infidelles, afin de pouvoir par ce

moyen décharger leurs Estats de leurs mauvaises humeurs par la composition des grandes armées qui seroient necessaires d'estre entretenuës par chacun potentat . . .» (II, p. 351).

Ce passage nous dit clairement quel rôle joue l'idée d'une croisade contre les Turcs dans l'économie du Grand Dessein. La croisade n'en est pas l'objet, ni même le principe fondamental; elle n'est qu'un moyen pour garantir «une bonne et parfaite union» dans la chrétienté. D'une part cette guerre commune resserrera les liens qui unissent la Republique chrestienne; d'autre part elle va «décharger les Estats de leurs mauvaises humeurs» en donnant une occupation continuelle aux gens de guerre. — La dernière préoccupation n'était que trop naturelle; nous l'avons déjà rencontrée chez ERASME, et également chez LA NOUE. La soldatesque était un fléau des temps d'alors. L'idée d'une diminution des armées ne paraît pas, parce que le métier de soldat était une carrière, et que les guerriers ne pouvaient exercer une occupation pacifique qu'ils n'avaient pas apprise; par conséquent il fallait «décharger les mauvaises humeurs». Sully n'a pas à ce sujet les vues larges que nous avons relevées chez EMERIC CRUCÉ. Il expose en détail quels devront être les contingents des différents états pour la guerre contre le Turc. Cette énumération n'a pas un intérêt suffisant dans l'ordre d'idées que nous poursuivons, pour nous retenir.

V. Sur le cinquième point relatif au maintien de «cette universelle republique tres-chrestienne en *une assiette tousjours tranquille* dans elle-mesme», Sully se borne à récapituler les dispositions des quatre points qui toutes concourent à cet objet, et pour le surplus, «il n'eust plus resté qu'à establir un ordre pour faire subsister les mesmes choses et successions de l'advenir; mais ce reglement ne se devant proposer, deliberer ny conclure qu'en une assemblée generale de tous ces quinze associez de la republique tres-chrestienne, nous n'en dirons rien davantage» (p. 352).

C'est bien peu de chose, et nous sommes même un peu surpris de tant de modestie chez le fertile auteur du Grand Dessein.

Nous sommes arrivés à la fin de notre analyse. Il se trouve encore, dans les derniers chapitres des *Economies royales*, des passages assez importants[40] relatifs au Grand Dessein — certains en ont été déjà cités. Une analyse détaillée n'ajouterait rien d'essentiel à ce qui vient d'être dit; elle pourrait d'autre part augmenter encore davantage l'impression déjà assez pénible des contradictions fréquentes, du manque de clarté et de suite qui caractérisent l'oeuvre de Sully. Son «Grand Dessein», fruit de son imagination et de son désoeuvrement, n'est jamais arrivé à un état définitif, et ce n'est qu'en faisant violence à ses exposés que des auteurs postérieurs ont pu lui donner un certain caractère de suite et de maturité, qui au fond ne lui appartient pas.

C'est avant tout dans le projet d'un remaniement territorial qu'il faut voir son originalité et une contribution importante au débat internationaliste. Son idée d'un arrangement confessionnel est pauvre, et ne va pas au fond du problème; son projet d'organisation international — ou plutôt ses .projets; car nous avons vu qu'il y en a deux — n'est que très imparfaitement ébauché; l'idée d'une croisade contre le Turc ne lui appartient pas personnellement, elle est du temps, et ne joue qu'un rôle tout secondaire et de façade dans son projet; il n'a approfondi, ni le problème d'une organisation judiciaire, ni celui des sanctions.

Mais il a insisté avec beaucoup de force sur cette pensée très juste que pour créer une organisation internationale, il faudrait lui donner des bases plus solides que ne représentait le système européen d'alors; il a même entrevu dans quel sens il faudrait chercher ces bases: il a pressenti que tout internationaliste devait commencer par faire une large part à un nationalisme bien compris.

Ses solutions sont imparfaites. Comment ne le seraient-elles pas? Et ses successeurs, qui n'ont pas toujours compris le grain de vérité que recéla le Grand Dessein, se sont le plus souvent bornés à con-

---

[40] Voir la recapitulation dans la note 21., pp. 445—46.

tinuer les rêves oiseux visant les remaniements territoriaux des pays d'Europe. Ainsi il a fait école, et par la grande autorité qui s'attachait à son nom et encore davantage à celui de Henri le Grand, il est devenu responsable de cet utopisme inutile et même franchement nuisible, qui a souvent caractérisé l'internationalisme moderne.

Parce qu'il fut utopiste dans le point de départ de son raisonnement, Sully ne put pas montrer à l'Europe l'issue du cercle vicieux dans lequel elle fut condamnée à s'agiter par le principe d'équilibre.

Les traités de Westphalie ont consacré le principe d'arrangement confessionnel préconisé par Sully; ils ont également réalisé, au moins en partie, ses rêves d'une réduction des deux branches de la maison d'Autriche. Mais ils n'ont pas institué cette «République chrestienne toujours pacifique en elle-même» que Sully préconisait. Un remaniement territorial tel qu'il le voulait aurait été trop radical, et l'organisation internationale projetée par lui aurait été trop imparfaite. Mais même cette organisation imparfaite dépassait de beaucoup les forces intellectuelles des hommes d'état d'alors.

CHAPITRE XI

HUMANITARISME RELIGIEUX ET SENTIMENTAL: JOHANNES AMOS COMENIUS

Comenius est célèbre comme le fondateur de la pédagogie moderne. Il mérite en outre une place dans l'histoire de l'internationalisme parce que ses efforts avaient pour objet de lier, non seulement les individus, mais aussi les peuples, ensemble dans un grand effort commun pour l'amélioration générale de l'humanité. Il était prédestiné pour cette mission par les traditions des sectes qu'il représentait — nous avons dit déjà[1] qu'il fut le dernier évêque des Frères moraves — et par les rapports intimes qui l'unissaient avec le mouvement des Académies au XVIIe siècle.[2]

JOHANNES AMOS COMENIUS — ce dernier nom est la forme latinisée de KOMMENSKY, nom de famille dérivé du village Komne près de Ungarisch-Brod en Moravie — fut né en 1592 à Nivnitz, village du même pays. Son éducation fut négligée, et ce ne fut qu'à l'âge de vingt ans qu'il put fréquenter une école supérieure. De 1612—14 il était l'élève du fameux ALSTED à Herborn en Nassau. Alsted, ency-

[1] Voir plus haut Chap. VII, § 4, p. 246.

[2] Plus haut, Chap. IX, § 3, p. 350.

clopédiste et chiliaste, implanta ces tendances dans l'esprit de son jeune disciple. Comenius devint ministre de ses co-religionnaires à Fulnek en Moravie, centre de la secte des *Frères*. La défaite sur la Montagne Blanche mit fin à l'indépendance des pays tchèques, et en 1627 Comenius, avec 30 000 familles appartenant à sa confession, dut chercher un asile en Pologne, plus libérale que les pays autrichiens. Il devint directeur d'un lycée à Lissa en Posnanie, centre des congrégations des *Frères* en Pologne. En 1632 il devint leur évêque. Ses écrits pédagogiques l'avaient rendu fameux, notamment sa *Didactica magna*, et en 1638 Louis de Geer, Néerlandais qui s'était fait naturaliser suédois, l'appela en Suède, où il devait organiser un système d'instruction publique. Plus tard il alla dans une mission similaire en Angleterre, où il a peut-être connu Milton, comme plus tard il connut, à une autre occasion, Axel Oxenstierna en Suède. Il est possible qu'il ait eu des rapports avec ce dernier par des amis communs du «Palmbaum».[3] 1642 Comenius se fixe à Elbing en Prusse, et c'est ici qu'il écrivit son *Panegersia*, dont nous aurons à reparler. En 1648 nous trouvons Comenius de nouveau à Lissa, et c'est de là qu'il exprime sa profonde déception de ce que le traité de la paix n'ait pas «rendu la Bohême à l'Evangile». Il va en Hongrie pour quelques années, puis retourne à Lissa, d'où la guerre le chasse pour la seconde fois en 1656, nu jusqu'à la chemise. Il passa des mois errant de pays en pays. Enfin il trouva un asile à Amsterdam, dans les Pays-Bas hospitaliers, refuge de tant d'esprits libres du XVIIe siècle. Il y passa les quatorze dernières années de sa vie, et il y mourut en 1670 (pas 1671, comme il est très souvent dit).[4]

Ce pèlerinage continuel a créé chez Comenius le même esprit international que nous avons déjà connu chez les humanistes du XVIe siècle. Comme eux Comenius est un européen, et c'est même

---

[3] Plus haut, Chap. IX, § 3, p. 349.

[4] Comp. la biographie de Comenius par G. Baur, dans l'*Allg. Deutsche Biographie*, IV, (1876).

ce terme dont il se qualifie lui-même[5]. Il a en effet plusieurs traits qui rappellent les humanistes: son esprit large et ouvert, son zèle pour l'enseignement, son fond de religiosité supra-confessionnel. Cette dernière tendance fait de lui un des représentants les plus remarquables du mouvement *iréniste* au XVIIe siècle, dont le but était d'adoucir les oppositions confessionnelles et d'accentuer le fond commun de charité et de sentiment chrétiens. La même tendance avait toujours dominé chez les *Frères*, mystiques, charitables, peu enclins aux controverses doctrinales qui exercèrent le fanatisme des luthériens; chez Comenius, qui avait vu tant de pays et connu des hommes de tant de confessions, elle avait été fortifiée par sa propre expérience, elle était enfin conforme à son caractère, qui était doux et paisible, inspiré d'une large compréhension des choses humaines.

Cet «irénisme» est déjà tout près du pacifisme; il en est la modalité confessionnelle. Mais Comenius avait en outre vu de près la guerre, et certaines traditions de sa secte le rapprochèrent même de l'anti-militarisme. On ne peut guère dire, cependant, que dans ses écrits il ait directement combattu la guerre; il est difficile de l'assimiler entièrement aux pacifistes. Mais Comenius est internationaliste: il veut éduquer les individus des différentes nations, et par eux les peuples pour une collaboration pacifique, et partant fertile, au service de la civilisation. Son idéal est large, et ses efforts, qui ne perdent jamais l'empreinte encyclopédique qu'avait laissée chez lui l'enseignement d'Alsted, nous paraissent souvent peu précis, mal définis. Ses écrits «pansophiques», qui lui étaient certainement les plus chers, sont d'une lecture difficile. D'une façon générale, malgré sa large culture intellectuelle, son fond indestructible de sensibilité domine souvent, et son internationalisme devient un humanitarisme sentimental, à fond religieux. Il ne se trouve pas chez lui, autant que j'ai pu le constater, un seul mot à portée politique. Son

---

[5] «Notre patrie eropéenne». Préface de «Panegersia», qui porte le titre «Praefatio ad Europaeos».

influence s'est exercée exclusivement sur le terrain moral et intellectuel. Ce n'est pas un reproche; loin de là; cette particularité ne sert qu'à déterminer la place qu'occupe Comenius dans l'histoire de l'internationalisme.

La manière de voir de Comenius se révèle déjà dans le premier écrit qui a trait au problème de la paix. C'est son *Cesta pokoje* (La Voie à la Paix) qu'il publia en langue tchèque à Lissa en 1637.[1] Il parle de la paix religieuse, à peu près comme l'avait fait Thomas à Kempis: la vraie voie à la paix, c'est d'avoir recours à l'amour et non pas à la force; d'avoir la simplicité de la foi, pas disputer sur la foi, d'être conciliant et pacifique.

Quelques années plus tard Comenius se fait l'avocat d'une langue mondiale dans *Via lucis*, qu'il avait écrit à Londres vers 1641 ou 1642. «Et nous-mêmes, faisant fond sur les principes de la Pansophie, avons osé espérer dans une langue qui soit dix fois plus facile que le latin.»[2] C'est une des premières fois que paraît l'idée d'une langue mondiale autre que le latin,[3] idée sur laquelle tant d'efforts ont été dépensés depuis. Pour Comenius et ses amis, la question des langues était d'un intérêt absorbant: l'ignorance des langues créait des oppositions entre les hommes; en faisant connaître les langues étrangères on rapprocherait les nationalités l'une de l'autre. La langue est pour Comenius «le lien de la sociabilité». C'est pourquoi il faut créer, par une langue mondiale, un lien qui puisse assurer une société aussi large que possible. Comenius revient à ce

---

[1] Voir une analyse sommaire dans Zoubek, Joh. Amos Comenius, Eine quellenmässige Lebensskizze, dans Pädagogische Bibliotek, III, Comenius, Grosse Unterrichtslehre, Leipzig, s. a., p. XXXIII.

[2] Nosque ipsi, pansophiae fundamentis innixi, linguam sperare ausumus (?) quae latina sit decuplo facilior. Zoubek, l. c. p. LXI.

[3] Descartes s'est fait l'avocat de cette idée dans une lettre de 1629. Voir Couturat et Leau, Histoire de la langue universelle, Paris, 1903, pp. 11—14. — L'attitude de Comenius semble avoir échappé aux auteurs.

problème dans sa *Panegersia;* mais ici il le discute comme l'un des éléments de la réforme spirituelle du genre humain qu'il vise.

La *Panegersia* — «Réveil universel» — que Comenius écrivit en 1645 pendant son séjour à Elbing (dans la Prusse occidentale polonaise), était conçue comme l'introduction à sa grande oeuvre pansophique, qu'à son profond regret il n'arriva jamais à rédiger; au fond il la considéra comme son oeuvre capitale. Elle porte comme sous-titre: «De rerum humanarum emendatione consultatio catholica ad genus humanum, ante alios vero ad Eruditos, Religiosos, Potentes Europae»; et le but immédiat de l'écrit fut de provoquer l'institution d'une Académie, à Londres, où, nous le savons, Comenius venait de passer quelques années. Il paraît que Cromwell s'est intéressé à cette idée.[4] Cette Académie serait, dans la conception de Comenius un organisme central de sociétés libres similaires en Europe. — La *Panegersia* ne fut publiée qu'en 1666,[5] et entre-temps les efforts pour la création d'une Académie à Londres avaient abouti à la création de la *Royal Society* en 1662 — société exclusivement scientifique, alors que Comenius avait visé une organisation d'ordre moral aussi bien que scientifique.

J'ai déjà dit que la préface s'adresse aux «européens». Il faut porter la lumière à tous les peuples, «au nom de notre patrie européenne», et il est donc d'abord nécessaire d'établir un accord à ce sujet; «car nous autres européens nous devons être considérés comme des voyageurs embarqués sur un seul et unique navire».

C'est une proclamation saisissante de la solidarité européenne, ce qui à cette époque veut dire, solidarité internationale. C'est la Guerre de trente ans qui, par ses déchirements et ses leçons tragiques, a inculqué cet enseignement dans l'âme sensible de Comenius. Après avoir parlé des divisions provoquées par l'ignorance des lan-

---

[4] Comp. KELLER, Comenius u. die Akademien der Naturphilosophen, pp. 81—82.

[5] J'ai consulté une réimpression, publiée à Halle, en 1702, en annexe à la *Historia Fratrum Bohemorum* par C. — Cette édition a 88 pp.

gues, Comenius insiste sur une conception qui a un accent tout moderne: le monde, la terre est une unité au point de vue naturel; pourquoi ne le serait-il pas au point de vue moral? Nous sommes tous citoyens d'un monde unique; qu'est-ce qui pourrait nous empêcher de nous unir dans une communauté unique, sous une loi unique?

C'est la conception des stoïciens que nous retrouvons sous la plume de ce philosophe chrétien du XVIIe siècle. Sans doute nous devons y constater l'effet, dans un esprit éclairé et sensible, des grandes découvertes scientifiques des Copernicus, Galilei, et Kepler, qui préparèrent la voie au système de Newton. Giordano Bruno avait déjà pressenti les conséquences des progrès scientifiques pour la philosophie générale, Comenius veut les appliquer dans le domaine de la morale, tout comme le pacifisme moderne veut tirer les conséquences de l'évolution technique et économique de notre temps, dans le domaine de la politique internationale.

Comenius essaye même d'indiquer l'évolution sociale: «C'est la base des sociétés . . . là où plusieurs s'unissent, tout comme les membres dans un seul corps, régis par une seule tête dans l'intérêt de l'ordre»[6] . . . «De même, pour qu'on fût plus protégé, les uns des autres, on a commencé à se fédérer, d'abord les rois avec leurs sujets, et inversement, par des lois solides, puis des cités voisines, des régions, des royaumes. Mais si l'on estimait que le contrat avait été violé par l'autre partie, et l'infraction ne pouvait être redressée par des plaintes et des exigences, alors on a cherché à venger les injures par des guerres et ainsi regagner la liberté.

Un autre remède moins violent a toutefois été essayé contre les discordes, à savoir la réduction de plusieurs pays sous un seul sceptre, afin de prévenir ainsi les occasions de discordes. Ainsi des

---

[6] Societatum fundatio . . . ubi plures coalescunt, ut in unum corpus membra, regenda tamen a capite uno, ordinis caussa. (p. 43).

royaumes d'ordre secondaire ont été réunis, on a même eu la tentation de réduire tous les royaumes du monde sous un seul chef. Mais semblable tentation n'a jamais réussi d'une manière suffisamment heureuse, et il n'est guère concevable qu'un seul homme puisse suffire pour cette tâche» . . .[7] L'ambition des fonctionnaires a provoqué des insurrections ; les empires ont été détruits, et des états moins grands ont surgi de nouveau.

Comenius indique ici très clairement la voie de la fédération comme celle qui pourrait préparer le règne de la paix. Mais les enseignements de l'histoire le découragent. Il est caractéristique qu'il envisage la monarchie comme la seule forme organisée d'un Etat, et nous ne pouvons donc guère nous étonner qu'il conclue sur un ton résigné : «causae bellorum perstant semper». Il n'a pas vu, et il ne pouvait guère à son époque voir, que dans la démocratie il y a une garantie de paix, parce qu'il existe entre les peuples une solidarité des intérêts qui n'a jamais uni, et ne peut jamais unir, les dynasties ou les oligarchies, que celles-ci soient d'ordre national ou bien d'ordre économique.

Comenius désespère donc d'arriver à l'unité et à la solidarité qu'il vise, par la voie politique ou juridique : il se borne à prêcher l'amélioration morale. Sa *Panegersia* qui n'est au fond qu'une sorte de manifeste, destiné à servir de préambule à ses écrits pansophiques, a pu être résumé dans l'exhortation suivante :

---

[7] Etiam ut alii ab aliis tutiores esse possent, coeptum est foederibus sese copulare, primum quidem reges cum subditis suis, et vice versa, legibus certis, tum vicinae civitates, regiones, regna. Si autem violari foedus altera pars sentiret, nec emendari querelis et expostulationibus res posset: bellis ulcisci injurias, seque restituere libertati, quaesitum.

Sed et aliud minus violentum discordiarum remedium tentatum est, reductio nempe plurium terrarum sub sceptrum unum: ut dissidiorum praevenirentur occasiones. Inde regnorum minorum conjunctiones, usque ad tentamen omnia mundi regna sub unum reducendi caput. At nec id satis feliciter successit unquam, a tot monarchis et nationibus toties tentatum. Nec enim unum hominem sufficere omnibus possibile . . . l. c. 43.

«Il faut que tous les hommes se réunissent pour parer à la corruption. Il faut apporter la lumière à tous les hommes. Toute la science politique consiste à gouverner l'homme; mais on n'a le droit de le gouverner que selon la justice et l'équité. Il nous faut revenir de la diversité et de la discorde à l'unité, et de nos égarements à la simplicité, de la violence à la liberté innée. Nous vivons tous en un domicile commun, la terre; un souffle de vie est ardent en chacun de nous; nous sommes tous concitoyens du monde. *Qui nous défendra de nous réunir dans une république unique?* Mais pour cela, il nous faut revenir à la voie royale, que dis-je? à la voie divine de la lumière, de la paix et de la sécurité, à la voie d'unité, de simplicité, et de liberté . . . *La voie d'unité consiste dans une union générale de toute la race humaine* . . . Venez donc tous, qui avez à coeur votre salut et le salut de l'humanité; vous tous, de tout peuple, de toute langue, de toute secte, qui craignez Dieu, et à qui les égarements humains sont en horreur. Unissons nos pensées, afin que disparaisse tout ce qui nous exclut de la lumière de l'esprit, tout ce qui nous sépare de Dieu et tout ce qui nous sépare les uns des autres. Ayons sous les yeux un seul but, le salut de l'humanité, et mettons de côté entièrement toute considération de personne, de langue, de *nationalité*, de secte.»[8]

[8] J'emprunte ce texte aux «Libres entretiens», IIe série 1905—06; «Sur l'internationalisme», Paris, pp. 227—28. — Il faut dire cependant que ce résumé force un peu le sens des déclarations, en les concentrant. — Voici, toutefois, certains passages caractéristiques, dans le texte original: «Concives igitur unius mundi cum simus omnes, in unam rempublicam, sub easdemque leges, coire quid prohibet? (pp. 49—50) . . . Si ergo redeundum est, ad principia redeundum est . . . a dispersione ad unionem; a multiplicitate ad simplicitatem; a violentiis ad spontaneitatem (p. 64) . . . . *Omnes homines itidem unum corpus sumus, per omnia sui membra coherens* (p. 66) . . Venite igitur, quibus sua et generis sui salus cordi est, ex quacunque gente, lingua, secta, omnes Dei timentes, omnes confusionem humanarum pertaesi, omnes meliorum cupidi! . . communibusque usibus adaptandi! (p. 80) . . . Unius mundi cives sumus omnes; imo sanguis unus omnes; Odisse hominem quod alibi natus sit, quod aliam loquatur linguam, quod aliud quid de rebus sentiat . . . quae incogitantia? Desinamus obsecro! homines enim sumus omnes: imperfecti ergo omnes: iuvandi ergo omnes: debitores ergo hac in re omnibus omnes» (p. 83).

Comenius emploie la formule «une république unique»;[9] mais il est bien douteux qu'il ait eu une conception nette d'ordre politique. En réalité il n'est jamais sorti du domaine moral et intellectuel.

. La *Panegersia* avait été écrite sous l'impression des horreurs de la Guerre de trente ans. Nous avons vu que ce ne furent pas les seules tragédies guerrières qu'avait vécues Comenius; aussi ses convictions pacifistes se sont-elles intensifiées avec l'âge. La *Panegersia* fut imprimé en 1666 à Amsterdam; peut-être pourrons-nous expliquer qu'à cette époque Comenius affirme de nouveau sa conviction pacifiste.

En 1667 les envoyés de la Grande Bretagne et des Pays-Bas étaient réunis à Bréda dans la province du Brabant septentrional, afin de négocier la Paix. Comenius écrivit alors d'Amsterdam un petit ouvrage qui fut imprimé l'année suivante: «L'Ange de la Paix».[10] Le titre en indique la tendance et le contenu. Comenius ne sort guère, ici non plus, du domaine moral. Il prie les plénipotentiaires de vouloir bien transmettre à tous les rois de la terre sa «Panegersia», qui leur apprendra la bonne méthode pour l'amélioration des choses humaines. Il appelle également leur attention sur un autre de ses écrits, «Lux e tenebris».[11] — D'ailleurs ce petit ouvrage n'a

---

[9] Comp. la formule «republique chrestienne», si fréquente chez les auteurs du XVIIe siècle, chap. X, § 1.

[10] Voici le titre complet: «Angelus Pacis ad Legatos Pacis Anglos et Belgas Bredam missus, indeque ad omnes Christianos per Europam et mox ad omnes Populos per Orbem totum mittendus, ut se sistant, belligerare desistant, pacisque Principi Christo, pacem gentibus jam loquutoro, locum faciant.»

[11] Cet ouvrage, qui avait d'abord paru sous le titre *Lux in tenebris*, rapporte les visions de certaines personnes illuminées, en qui Comenius — dont nous avons mentionné les tendances chiliastes — avait mis une confiance très naïve. Il alla même jusqu'à prédire la fin du monde pour l'année 1672. «Il n'y a presque personne qui ne croie qu'il mourut donc bien à-propos puisqu'il évita la confusion de voir lui-même la vanité de ses prophéties». (BAYLE, Dictionnaire, s. v. *Comenius*). La renommée de Comenius a longtemps souffert de la mention très caustique qu'a faite Bayle de ses croyances chiliastes.

aucune importance et en tout cas il n'a pas la portée politique qu'aurait pu faire supposer le titre.

Entre-temps Comenius avait engagé une polémique très vive avec le socinien DANIEL ZWICKER[12], qui en 1658 publia à Amsterdam un ouvrage anonyme polémique *Irenicum Irenicorum*. Comenius y répondit par son *De Irenico Irenicorum*, qu'il publia à Amsterdam en 1660. La polémique violente, caractéristique de l'âge, ne nous intéresse pas, excepté sur un seul point. Zwicker, conformément à la doctrine socinienne que nous connaissons,[13] avait combattu dans un chapitre spécial le recours à la force militaire: «De usu Gladii, Bello, Militia, Magistratu post Christum et Apostolos, ab universa primorum seculorum Ecclesia, in Christianis improbato.»

Sous ce rapport Comenius fait abstraction de son ton polémique, en disant: «Ici tu as énoncé des choses qui ne sont pas méprisables, d'après lesquelles les commandements des consciences des Pères que tu allègues, fixent la liberté, qui ne doit jamais être vaincuë par aucune force extérieure. Mais, tout comme les Chrétiens sont prohibés d'avoir recours à la force au nom de la religion, de même ils doivent également être prohibés de repousser la violence par la violence. Car ce n'est pas avec vous seulement qu'il y a eu des controverses (vous qui n'avez pas porté les armes, puisque vous n'en aviez pas; autrement, peut-être, d'autres auraient sévi davantage contre vous, tout comme dans le passé l'esprit anti-trinitarien, lorsqu'il en a eu le pouvoir, a révélé sa mentalité chez les Ariens). Je ne veux pas approfondir ces problèmes . . .»[14]

---

[12] Médecin; né à Dantzig 1612 et mort en 1678. Il avait des accointances avec les Frères moraves, mais il fut un adversaire des tendances irénistes de Comenius. Voir *Allg. Deutsche Biographie*, XLV (1900), pp. 533–35.

[13] Voir Chap. VII, § 3, pp. 241 ss.

[14] Hic non contemnenda attulisti, quatenus Patrum a te allegatorum monita Conscientiarum, nullâ unquam externâ Vi edomendam, libertatem concernunt. An vero, sicut Religionis causâ vim inferre Christiani prohibentur, ita etiam vim vi repellere prohibeantur, quia non cum solis Vobis lis esset (qui arma non adhibetis, quia non habetis: saeviores alias forsan in alios futuri quam alii in Vos, quem-

Comenius revient sur ce problème dans le dernier grand ouvrage de sa vie, et qui fut pour ainsi dire son testament spirituel, sous plusieurs rapports peut-être son oeuvre la plus caractéristique: *Unum Necessarium.*[15] Il y discute le problème du recours aux armes comme un élément du problème général de la vie au point de vue Chrétien.

Il prêche la concorde et la conciliation — «Concordia, glutten illud animorum, omnia societatis membra in unitate continens» (p. 150), et il la prêche parce qu'elle est plus conforme à la nature humaine que la contrainte et la force. «Le secret de la domination, c'est la sagesse, pas la violence; le bon sens, pas la corde.»[16]

L'auteur se demande d'où viennent tant de confusion dans les choses humaines, et il répond: «De la négligence de ce qui est le seul nécessaire et de l'admission de plusieurs choses non-nécessaires.» Il énumère ces superfluités, et nous y trouvons e. a: «Le dédain et la violation des lois, que nous appelons la *raison d'Etat*».[17] C'est un défi à la licence inhérente au principe anarchique de la souveraineté des états, et sous ce rapport Comenius soulève de nouveau le problème de savoir s'il est permis aux chrétiens d'avoir recours à la force.

«Le Christ posa la tolérance des injures comme le seul moyen

---

admodum semel olim potestatem nactus Anti-trinitarius spiritus indolem suam. per Arianos, satis ex[s]eruit) nolo his immorari . . . *De Irenico Irenicorum*, p. 168.

[15] En voici le titre complet: «*Unum Necessarium*, scire quid sibi sit necessarium in vita, et morte, et post mortem, quod nonnecessarius, mundi fatigatus, et ad Unum Necessarium sese recipiens, Senex Jo. Amos Comenius anno aetatis suae LXXVII Mundo expendendum offert.» Ed. Amsterdam, A. 1668. — J'ai consulté une réimpression de Leipzig, 1724.

[16] Humana enim natura humanis modis regi vult, ductu magis quam tractu, suasione, quam coactione: quippe ad imaginem Dei rationalis et libera, suique prorsus iuris facta. Imperandi ergo artificium sapientia est, non vis; prudentia, non laqueus. (p. 151)

[17] «Legum aspernatio et violatio quam *Rationem Status* vocant.»

de paix»,[18] et dans des mots indignés Comenius se tourne contre la raison d'Etat, qui prend des ombres pour les objets et profane arbitrairement le droit divin. «On l'appelle raison d'Etat et par cela on comprend la licence de faire quoi que ce soit qui serve l'intérêt égoïste sans aucun égard aux pactes et promesses contraires. Si cela est admis (et d'autres pourront demander semblable admission d'après l'exemple donné) il en sera fait de toute foi mutuelle entre les hommes, aucun engagement ne sera assuré contre infraction, le droit ne règnera plus, mais la force ou la fraude.»[19]

La question est posée de savoir ce qu'il faut faire devant une nécessité absolue de guerre, «afin que la guerre ne devienne une impasse» (ut bellum ne labyrinthus sit). Voici la réponse : «Ou bien il ne faut pas la commencer (mais la prévenir par des conseils pacifiques) ou bien la terminer au plus vite, ou bien la faire avec prudence afin qu'elle n'apporte la défaite au lieu de la victoire. La première chose est très facile, la deuxième plutôt difficile, la troisième d'une difficulté extrême. Et le Christ a toujours conseillé la première voie comme la plus sûre (Matth. 5. 25 et 37 ; Luc. 14. 31). Et comme la guerre a quelque-chose de bestial, ainsi l'humanité et la mansuétude conviennent aux hommes, parce que toute controverse peut être réglée par une voie judiciaire bien ordonnée (Job, 34. 4).»[20]

---

[18] Equidem Christus inter pacis media solam injuriarum tolerantiam posuit. – l. c., p. 160.

[19] Vocant rationem status, intelliguntque licentiam quidvis agendi, quod propriis commodis serviat nullis in contrarium obstantibus pactis aut promissis. Quod si conceditur (concedi autem sibi alii aliorum exemplo postulant) actum erit de mutua inter homines fide, nihil a foedifragio tutum erit, non *Jus* regnabit jam, sed *Vis* aut *Dolus*. l. c. pp. 163–64.

[20] Aut non inchoandum est (pacificis praeventum consiliis) aut finiendum cito, aut gerendum prudenter, ut ne victoriae loco cladem afferat. Primum est facillimum, difficilius secundum, tertium difficillimum. Christus tamen primum commendare solitus fuit semper, tanquam tutissimum. Et quia bellum belluinum quiddam est: homines humanitas et mansuetudo decet, quia lites, judicio rite suscepto, terminari possunt omnes. l. c. pp. 169–70.

C'est une confession antimilitariste très nette, et que Comenius n'hésite pas à appliquer aux relations entre les états. Mais comme toujours il reste dans le domaine moral, et ne formule pas de règles juridiques. Cette besogne ne l'intéresse pas.

Il insiste encore une fois, dans des termes élevés et éloquents, sur l'unité du genre humain: «Nous nous trouvons tous assis dans le grand théatre du monde; tout ce qui se passe ici, regarde tous . . . Nous formons tous, le genre humain tout entier, une descendance, un sang, une famille, une maison, et de par le même droit qui dit qu'une partie doit aider son tout, un membre tous les autres membres du corps, un parent toute autre personne appartenant à la famille ou, s'il le peut, toute la famille, ainsi nous qui sommes de nature humaine, devons aider nos semblables.» Dieu a commandé aux hommes d'avoir soin de leurs semblables, et «la raison même l'enseigne à chacun, comme cela ressort des leçons des sages (Socrate, Sénèque)».[21]

On dirait que Comenius avait deviné la théorie toute moderne de l'unité biologique du genre humain, théorie qui de nos jours a été approfondie sur la base de recherches scientifiques, afin de prouver que la guerre détruit même les états qui l'entreprennent.[22]

C'est dans son *Unum Necessarium* que Comenius remercie Dieu de ce qu'il a bien voulu lui garder la faculté d'être un *vir desideriorum*:[23] un homme plein d'optimisme, porté vers l'avenir, vers le

---

[21] Omnes in magno mundi theatro considemus: quicquid hic agitur omnes tangit . . . Totum humanum genus una progenies sumus, unus sanguis, una familia, una domus: quo ergo jure pars succurrit suo toti, et membrum quodvis aliis omnibus in eodem corpore membris, unusque familiaris alteri ejusdem familiae, aut etiam toti, si potest, familiae; eodem jure nos naturae humanae consortes consortibus . . . Ipsa ratio sana id ipsum cuique dictat, ut in visis sapientibus patet . . . l. c., pp. 218–19.

[22] G. F. Nicolai. Die Biologie des Krieges, (Zürich, 1917), notamment pp. 367–74.

[23] «Gratias itaque ago Deo meo, qui me per totum vitam *virum desideriorum* esse voluit.» Unum. Nec., p. 212.

progrès. C'est ce trait de son caractère qui l'a rendu pédagogue: l'éducation des enfants, c'est avant tout une oeuvre d'avenir et de progrès; aucun pessimiste, qui veut rester fidèle à lui-même, ne peut se vouer à l'instruction et à l'éducation. C'est le même caractère d'indestructible optimisme qui fait de Comenius, au milieu des désastres qu'il avait vécu, au milieu des déchirements de la Guerre de trente ans, un croyant fervent en l'unité et la conciliation.

Ses efforts parfois nous paraissent utopiques, ses idées peu précises; il a néanmoins légué à la postérité certaines tendances d'ordre internationaliste, qui ne se perdront pas: il est un avocat convaincu du mouvement des Académies, et il trouvera en LEIBNITZ un successeur passionné; ses idées pansophiques seront reprises par les francs-maçons, qui également continueront ses efforts pour le rapprochement des confessions et même des peuples. Il est l'un des initiateurs du large courant d'humanitarisme qui est caractéristique du XVIIIe siècle, en France, en Angleterre et en Allemagne.

CHAPITRE XII

TRAITÉS DE WESTPHALIE, 1648. CONCLUSION

La Guerre de trente ans est la lutte suprême autour du problème qui avait si profondément travaillé le Moyen-Age: celui du maintien de l'unité de la foi sous la direction du Pape, et de la création d'une communauté politique entre les nations chrétiennes dans un Saint-Empire, dont le chef serait, dans le domaine séculier, l'exécuteur des commandements de l'Eglise. Les données du problème avaient changé; bien d'autres visées s'y sont jointes et exercent leur influence: au fond, cependant, et au point de vue de l'histoire européenne, c'est sur ce terrain que s'engage la lutte. Elle finit par la défaite de l'idée de l'unité. Dans ce sens le Moyen-Age ne prend fin qu'en 1648.

C'est la maison d'Autriche, la famille des Habsbourg, placée à la tête des deux puissances les plus considérables: de l'Espagne, avec son vaste empire colonial, et de l'Autriche, détenant l'Empire, qui mène la lutte pour ces idées du passé. Il exista entre les deux états une politique de famille qui, si elle avait toujours été poursuivie avec force et conséquence, aurait pu menacer sérieusement l'évolution européenne: encore au commencement du XVIIe siècle la possibilité d'une domination mondiale aux mains des Habsbourg fut un danger réel.

La lutte contre ce danger s'engage autour de la question de l'indépendance confessionnelle des princes, en premier lieu de celle des princes de l'Empire. Il ne s'agissait pas de liberté religieuse, ni même de tolérance des convictions individuelles : il s'agissait seulement de la question de savoir si les princes placés sous l'autorité immédiate de l'Empereur auraient le droit de fixer pour leurs sujets les conditions sous lesquelles ils pourraient exercer leur culte ; si l'Empereur serait forcé de reconnaître le principe : *cujus regio, ejus religio*. Encore ne fut-il pas question de plus de trois confessions.

Pour l'Empereur, cependant, et pour le Pape, défenseurs du principe de l'unité de la foi et de l'autorité universelle de l'Empire, la base même de leur situation était en jeu.

Sur ce conflit d'ordre fondamental se greffe la lutte des puissances nouvelles de l'Europe occidentale et septentrionale contre les prétentions de la maison d'Autriche à une domination mondiale : leur but fut de créer autant que possible une égalité de puissance, un *équilibre*, au moins en ce sens que toute puissance, pouvant menacer sérieusement les autres, serait réduite.

A un certain point de vue c'est une lutte d'indépendance. Elle avait été engagée successivement par l'Angleterre sous Elisabeth, par la France sous Henri IV, par les Hollandais, dont la lutte porte avec raison le nom de «guerre de libération» : pour toutes ces nations l'Espagne avait été l'ennemie ; elles avaient toutes remporté des victoires éclatantes, reconnues dans des traités successifs par Philippe II et Philippe III.

Dans le dernier acte de ce grand drame l'Angleterre est absente comme associée active : absorbée par des luttes intérieures, elle ne pouvait envoyer des armées sur le continent. Les Pays-Bas entrent en lice dès la fin de la trève de douze ans, en 1621. La France, sous Richelieu, se borne longtemps à subventionner les adversaires de l'Empereur, dont le plus dangereux est la jeune puissance scandinave, la Suède. Cependant, en 1634, après la défaite de Nördlingen, qui menace de rétablir la domination des catholiques, la France provoque

la péripétie définitive de la guerre par son entrée effective comme alliée des princes protestants. Elle prépare par cela son hégémonie sur l'Europe pendant la dernière moitié du siècle.

Contre ces forces liguées ensemble, l'Empereur, l'Espagne et les quelques autres puissances catholiques (comme la Pologne) ne purent prévaloir.

Les *Traités de Westphalie* de 1648 reconnaissent et consacrent cet état de fait.

On y avait travaillé depuis de longues années. Dès 1640 l'Empereur avait reconnu la nécessité de terminer la guerre, et l'ouverture des négociations avait même été fixée pour l'année suivante. Elles n'ont commencé effectivement qu'en 1645. Il y eut des difficultés énormes à surmonter, des obstacles d'ordre formel et cérémonial. Ces questions peuvent paraître ridicules à notre époque, et la plupart des historiens modernes les passent rapidement, avec un haussement d'épaules. Il ne faut pas oublier qu'elles recèlent des questions qui furent encore bien réelles pour le XVII[e] siècle, qu'en réalité elles engagent les principes mêmes qui formaient ensemble l'enjeu de la guerre.

Il était impossible de se mettre d'accord sur la désignation de l'endroit des négociations : la Suède refusait obstinément de négocier dans la ville où le Pape figurerait comme négociateur. C'était le principe du protestantisme qui était en jeu : le chef de l'Eglise romaine ne devait pas être reconnu comme le pacificateur de la chrétienté. Cet obstacle ayant été vaincu par la proposition ingénieuse du négociateur français, le COMTE D'AVAUX, d'avoir *deux* endroits de négociations, il sembla longtemps encore impossible, non seulement d'aboutir, mais même de commencer, à cause des disputes sans fin sur l'ordre dans lequel les parties à la paix devaient figurer dans les actes diplomatiques. Autre question de principe : l'Empereur exigea que dans tous les actes il soit nommé le premier. Cette concession au passé était inadmissible ; elle aurait détruit dans les formes ce que les traités devaient consacrer dans le domaine des réali-

tés: la déchéance du Saint-Empire Romain comme organisation politique suprême des peuples chrétiens. — La difficulté trouva sa solution par un compromis; dans les actes concernant chaque Etat, celui-ci figurerait en premier lieu. C'était une reconnaissance de l'égalité juridique des Etats; c'était en même temps une expression de leur égoïsme.[1]

Les deux villes désignées furent OSNABRÜCK, où l'Empereur traita avec la Suède et les états allemands protestants, et MÜNSTER, où la France et les états catholiques d'Allemagne traitèrent avec l'Empereur sous la médiation du Pape et de Venise, et en outre l'Espagne avec les Pays-Bas. Après bien des vicissitudes, sur lesquelles les évènements militaires, qui continuaient toujours, exercèrent fréquemment une influence décisive, les deux traités furent enfin signés le même jour, le 24 octobre 1648, à Münster et à Osnabrück.

La guerre avait été faite par des états individuels: chacun d'eux était entré en guerre d'après ses propres motifs, presque tous égoïstes; les négociations pour la paix avaient été poursuivies parallèlement entre ces différentes puissances, distribuées même entre deux villes différentes: néanmoins on aboutit en fait, presque sans le vouloir et sans le savoir, à un règlement général et européen, et même le fait que la paix ne fut pas signée entre l'Espagne et la France,[2] ne modifie en rien ce caractère fondamental des traités. Ni l'Angleterre, ni le duc de Moscovie n'avaient envoyé des délégués au Congrès; néanmoins ils sont nommés comme parties à la paix;[3] seul le Sultan est exclu. C'est donc bien un acte fondamental d'ordre inter-

---

[1] Voir un sommaire des négociations dans GARDEN, Histoire générale des Traités de Paix . . . I, pp. 73–171. Paris, [1848].

[2] L'état de guerre continua encore pendant onze ans et ne finit que par la Paix des Pyrénées, en 1659.

[3] Le traité d'Osnabrück énumère dans son Art. XVII, §§ 10 et 11 les parties liées par le traité. Celui de Münster fixe les conditions pour adhérer au traité dans le § 119. — Voir textes complets des traités dans GHILLANY, Diplomatisches Handbuch, I, Nördlingen, 1855. DE GARDEN, l. c. p. 172 ss, donne une analyse très complète des stipulations.

national de l'Europe chrétienne. C'est sur la base de ces stipulations que l'Europe et les états européens vont engager désormais leurs rapports mutuels. Un acte *politique* remplace les tendances d'ordre *religieux* qui avaient jusqu'ici représenté le lien d'unité. Il y a là une orientation vers un ordre nouveau, ou plutôt seulement vers une base nouvelle, qui a son importance et qu'il était nécessaire de signaler.

Il faut bien reconnaître, au demeurant, que sous tous les autres rapports les Traités de Westphalie consacrent bien nettement la liquidation du passé ; ils mettent fin à toute unité religieuse, et ils reconnaissent l'état de fait d'une anarchie et d'une désorganisation internationale.

Parlons d'abord du règlement religieux. Nous avons suffisamment insisté sur le fait qu'il ne fut pas question dans cette grande collision des *états*, du principe de la liberté religieuse. Ce principe franchit une seule étape de progrès : l'hérésie fut reconnue par le Pape, en fait, par l'Empereur, formellement, comme étant légitime. Il est vrai qu'il n'y a que deux formes de l'hérésie qui obtiennent la reconnaissance officielle : le luthéranisme et le calvinisme. Toutefois, la digue est brisée, et d'autres forces se chargeront du combat pour le principe de la liberté de la pensée.

A un autre point de vue, les traités de 1648 marquent une étape importante ; *la fin des guerres religieuses*. La guerre s'était révélée comme une arme inefficace pour obtenir la conversion des hérétiques. L'hérésie était reconnue comme légitime ; du même coup la guerre religieuse perdit sa raison d'être. L'hétérodoxie des princes ne fut plus un motif légitime de guerre ; c'est un progrès pour l'idée pacifiste.

Au point de vue *politique* l'ambition de la maison d'Autriche pour la domination politique de l'Europe est définitivement contenue. Les traités de Wesphalie sont inspirés de tendances nettement anti-Habsbourgiennes. La France et la Suède, qui avaient brisé ce reste d'hégémonie. sont admis dans l'Empire, et obtiennent voix au chapitre dans les affaires intérieures d'Allemagne en qualité de posses-

seurs de territoires allemands. La Suisse qui avait combattu les Habsbourg d'Autriche et le Duc de Bourgogne, au nom de son indépendance nationale, obtient la reconnaissance de sa souveraineté de la part des héritiers de ces deux maisons. Les Pays-Bas sont également reconnus par l'Espagne comme Etat indépendant.

Cette tendance d'opposition aux Habsbourg se révèle enfin dans les dispositions se rapportant aux affaires intérieures d'Allemagne. Non seulement l'Empereur doit reconnaître l'indépendance des princes territoriaux au point de vue religieux; il est en outre forcé de leur accorder la liberté de conclure des alliances et de faire la guerre[4]. Un pauvre débris de l'ancienne unité est maintenue dans la réserve qu'il ne sera pas permis aux princes de l'Empire de faire la guerre contre l'Empereur lui-même et contre la paix publique de l'Empire (*contra imperatorem et imperium, contraque pacem ejus publicam).* La réserve était nulle en fait, parce que les princes pouvaient toujours déclarer la guerre à l'Empereur en qualité de Roi de Hongrie.

L'Empire n'est plus rien en politique; la puissance réelle de l'Empereur repose exclusivement sur ses possessions territoriales, et désormais ce n'est qu'une façade qui existe encore pendant un siècle et demi, jusqu'à ce qu'elle termine son existence nominale en 1806.

Fin de l'Eglise unitaire; fin du Saint-Empire des peuples chrétiens; établissement de l'absolutisme territorial des états – voilà le résumé des stipulations de ces traités. Ce sont des principes de désorganisation et d'anarchie. «The idea of a united Christendom was abandoned»[5]. Aucune idée constructive ne sembla se dessiner pour en prendre la place. Seul le *principe d'équilibre* plane sur les traités de Westphalie. L'Europe se présente dans ces traités comme un conglomérat d'états, grands et petits, parfaitements égaux en droit, munis des mêmes prérogatives de souveraineté[6]. Mais le principe d'équilibre

---

[4] On trouve ces dispositions dans l'article VIII, § 2 in fine du traité d'Osnabrück (§ 63 du traité de Münster).

[5] Figgis, From Gerson to Grotius, p 141.

[6] Il est caractéristique qu'il y avait la même jalousie entre la France et la

n'est pas un principe organique; il ne garantit pas la stabilité; au contraire il est la source d'une agitation constante, parce que les forces opposées se modifient toujours et créent un danger continuel de destruction pour l'équilibre péniblement maintenu.

. Mais il n'y a rien au monde qui ne soit qu'une fin; dans les ruines du passé on voit toujours pousser les germes de l'avenir.

Nous avons déjà signalé une particularité des traités de 1648, qui annonce un avenir nouveau: leur caractère d'accords *européens*. Tous les états chrétiens d'Europe y furent parties. Ils s'étaient réunis, quoique bien imparfaitement, en congrès général pour régler les affaires de leur continent. Et par des stipulations, dont le caractère, il faut bien le reconnaître, était bien hésitant, et qui devaient se révéler comme tout-à-fait inefficaces, les états font une tentative d'assurer la stabilité et la permanence de la paix.

Ces dispositions se trouvent dans l'Art. XVII du traité d'Osnabrück, où elles se rapportent à la constitution de l'Empire; mais elles se retrouvent aussi dans les §§ 114—16 du traité de Münster, et elles acquièrent ainsi une importance d'ordre européen. En voici la teneur essentielle: «Celui qui contreviendra à cette convention ou à la paix publique, en dessein ou en fait, ou qui s'opposera à son exécution ou à sa restitution . . . qu'il soit clerc ou laïque, encourra par cela même la peine instituée pour la violation de la paix publique . . . La paix n'en demeurera pas moins en vigueur, et tous ceux qui ont part à cette transaction seront obligés de défendre et protéger, tous et chacun, les lois ou conditions de cette paix contre qui que ce soit, sans distinction de religion; et s'il arrive que quelque point en soit violé, l'offensé tâchera premièrement de détourner l'offensant de la voie de fait en soumettant la cause à une composition amiable ou aux procédures ordinaires de la justice; et si dans l'espace de trois ans le différend ne peut être terminé par l'un ou l'autre de ces moyens, que tous et chacun des intéressés en cette transaction soient tenus

Suède quant à l'ordre de leurs noms dans les actes de la paix qu'entre l'Empereur et les autres princes. — La solution fut identique.

de se joindre à la partie lésée, et de l'aider de leurs conseils et de leurs forces à repousser l'injure, après que l'offensé leur aura fait entendre que les voies de douceur et de justice n'ont servi de rien; sans préjudice toutefois au reste de la juridiction d'un chacun et de l'administration compétente de la justice, suivant les lois et constitutions de chaque prince et Etat . . .»[7].

Il est vrai que les stipulations visent en première ligne le maintien de la paix publique au sein de l'Empire, mais en faisant tous les Etats garants de cette paix, une organisation générale, comprenant toutes les puissances européennes, est esquissée. Elle ne s'est pas révélée comme efficace. Si je ne me trompe, aucune tentative n'a jamais été faite d'en appliquer les stipulations. Il serait en outre facile de les critiquer: elles ne contiennent pas un engagement ferme, mais ne font que proclamer un voeu; le délai de trois ans fixé pour la période des tentatives de composition amiable semble excessif; la sanction qui consisterait dans l'appui à accorder par tous les autres

---

[7] Comp. résumé et traduction chez De Garden, l. c., pp. 231–32. Voici les textes complets de l'original (§§ 114–16 du Traité de Münster, Ghillany, l. c., pp. 106–07): § 114. «Qui vero huic transactioni vel paci publicae consilio vel ope contravenerit, vel exsecutioni aut restitutioni repugnaverit, vel etiam, legitimo modo supra convento et sine excessu facta restitutione, sine legitima causae cognitione et ordinaria juris exsecutione restitutum de novo gravare tentaverit, sive clericus sive laicus fuerit, poenam fractae pacis ipso jure et facto incurrat, contraque eum juxta constitutiones imperii restitutio et praestatio cum pleno effectu decernatur et demandetur.

«§ 115. Pax vero conclusa nihilominus in suo robore permaneat teneanturque omnes et singuli hujus transactionis consortes universas et singulas hujus pacis leges contra quemcunque sine religionis distinctione tueri et protegere, et si quid eorum a quocunque violari contigerit, laesus laedentem inprimis quidem a via facti dehortetur, causa ipsa vel amicabili compositioni vel juris disceptationi submissa.

«§ 116. Verum tamen si neutro horum modorum intra spatium trium annorum terminetur controversia, teneantur omnes et singuli hujus transactionis consortes, junctis cum parte laesa consiliis viribusque arma sumere ad repellendam injuriam a passo moniti, quod nec amicitiae nec juris via locum invenerit, salva tamen de cetero uniuscujusque jurisdictione justitiaeque juxta cujusque principis aut status leges et constitutiones competenti administratione.»

états à la partie lésée, n'aurait pu jouer, parce qu'aucun moyen n'est indiqué pour examiner la question de savoir laquelle des deux parties était réellement lésée. En cela la disposition rappelle des dispositions que nous connaissons des accords internationaux du Moyen-Age.

Néanmoins la stipulation est intéressante comme indice et symptôme de tendances vers la création d'une communauté de Droit international: on commence à entre-voir les contours d'une Europe juridique, comme la réunion des Congrès d'Osnabrück et de Münster révéla les premiers commencements d'une Europe politique. Elle est intimement liée aux idées de GROTIUS, d'un fond commun à tous les hommes d'idées de droit et de justice, et ainsi elle mérite une place dans l'histoire de l'internationalisme.

L'idée est prématurée: elle sera entièrement voilée dans la «grande» politique du XVIIe et du XVIIIe siècle: ce seront des siècles de guerres dynastiques, de guerres de territoires et de colonies. La reconnaissance en fait par les traités de 1648 de l'absolutisme territorial, de la souveraineté illimitée de l'Etat fut plus importante que cette modeste tentative d'une reconnaissance de la solidarité internationale des états chrétiens.

Aussi le problème pacifiste de la légitimité de la guerre, et le problème internationaliste d'une organisation des états restent-ils à l'ordre du jour, après comme avant 1648.

OUVRAGES CITÉS

(Les chiffres renvoient à la page où le titre de l'ouvrage est complètement cité).

ADDAMS (JANE), Account of interviews, 243.
AGRIPPA VON NETTESHEIM, De incertitudine et vanitate scientiarum, 198.
ALANUS DE INSULIS, Opera moralia etc., 53.
ALLEN, Opus epistolarum Des. Erasmi, 153.
Allgemeine u. General Reformation der gantzen weiten Welt, 344.
ANDREAE (J. VAL.), Fama Fraternitatis, 348.
Apologie de la Paix, 329.
AUGUSTIN (ST.), De Civitate Dei, 43.
—»— —»— Contra Faustum, 44.
BALCH, Le nouveu Cynée d'Emeric Crucé, 398.
—»— Emeric Crucé, 398.
BARBEYRAC, Le Droit de la Guerre et de la Paix par Hugues Grotius, 309.
BARCLAY, Apology for the True Christian Divinity, 250.
BAUR (G.), Joh. Amos Comenius (Allg. deutsche Biographie), 478.
BAX (BELFORT), Rise and Fall of the Anabaptists, 226.
BAYLE, Dictionnaire, 485.
BELLARMINO, De Controversiis Chr. Fidei, 217.
BERGERAC (CYRANO), L'autre monde, ou les Estats et Empires de la Lune, 368.
—»— Oeuvres diverses, 370.
Bibliotheca Maxima Patrum, 56.
Biographie universelle, 329.
BLUNT, Dictionary of Sects, Heresies etc., 53.
BOCCALINI (TRAJANO), Ragguagli di Parnasso, 348.
BODIN (JEAN), Les six livres de la République, 144.
—»— Colloquium Heptaplomeres, 350.
BONET (HONORÉ), L'arbre des Batailles, 46.
BONFILS, Manuel de Droit international public, 265.

BOURGEOIS ET ANDRÉ, Sources de l'Histoire de France, 375.
BRAITHWAITE, Beginnings of Quakerism, 250.
BRAYSHAW (A. N.), Society of Friends, 252.
BRUNET, Manuel de Libraire, 360.
BURCKARDT, Kultur der Renaissance in Italien, 132.
BURIGNY, (DE), Vie de Grotius, 306.
BURY (RICHARD DE), Philobiblion, 46.
CALLOT (J.), Les misères et malheurs de la guerre, 360.
CALVIN, Institutio fidei Christianae, 219.
CAMPANELLA (T.), Civitas solis, 383.
—»— —»— De Monarchia Hispanica Discursus, 384.
—»— —»— Monarchia Messiae, 390.
CHAPELIUS (E.), Irenaromachia, 355.
CHEVERS, Humanity in War, 360.
CICÉRON, De finibus bonorum et malorum, 28; De officiis, 28; De republica, 29.
CLICHTOVE (JOSSE VAN), De bello et pace opusculum, 187.
COMENIUS (J. A.), Panegersia, 481.
—»— —»— Angelus Pacis, 485.
—»— —»— Lux e tenebris, 485.
—»— —»— De Irenico Irenicorum, 486.
—»— —»— Unum Necessarium, 487.
COMMINES, Mémoires, éd. Lenglet du Fresnoy, 110.
—»— —»— éd. Michaud, 135.
Conférences de la Paix (1899 et 1907), Actes et Documents, 105.
CONYBEARE, Anabaptism, 227.
COUTURAT ET LEAU, Histoire de la langue universelle, 480.
DANTE, De Monarchia, 71.
DARBY, International Tribunals, 401.
DESBILLONS, Vie et ouvrages de Guillaume Postel, 376.
Dictionary of English Biography, 46.
DJUVARA, Cent projets de partage de la Turquie, 110.
DÖLLINGER, Beiträge zur Ketzergeschichte des Mittelalters, 48.
DRUMMOND, Erasmus, His Life and Character, 147.
DUBOIS (PIERRE), De recuperatione terre sancte, 90.
DUMONT, Corps diplomatique du Droit des Gens, 110.
DUNNING, Political Theories: Ancient and Medieval, 77.
DUPUIS, Le principe de l'Equilibre et le Concert européen, 133.
[DU SOUHAIT], Le Pacifique ou l'Anti-Soldat françois, 343.
DYMOND (J.), Enquiry into the Accordancy of War with the Principles of Christianity, 259—60.
ENGELBERT D'ADMONT, De ortu et fine Romani imperii, 77.
EPICTÈTE, Dissertationes, 32.

ERASMUS (DESIDERIUS), Opera, 149.
FIGGIS (J. N.), From Gerson to Grotius, 265.
FISCHER (KUNO), Geschichte der neueren Philosophie, 348.
FISHER (H. A. L.), Political History of England (V), 119.
Fondateurs du Droit international, 269.
FOX (GEORGE), Journal, 250.
FRANCK (AD.), Réformateurs et publicistes d'Europe, 382.
FRANCK (SEBASTIAN), Kriegsbüchlin des frides, 199—200.
FRANCKEN, Vives, de vriend van Erasmus, 184.
FRIED (A. H.), Grundlagen des ursächlichen Pazifismus, 4.
FULLON, (J. E.), Fontes pacis, 358.
FUSTEL DE COULANGES, La Cité antique, 23.
GARDEN, Histoire générale des traités, 494.
GENTILI (ALBERICO), De Jure belli, 293.
GHILLANY, Diplomatisches Handbuch, 494.
GIOVANNI DA LEGNANO, Tractatus de Bello, 45.
GOUGH, History of the Society of Friends, 250.
GRIMMELSHAUSEN (H. J. CHR.), Simplizissimus, 365.
GROTIUS (HUGO), De Jure Praedae, 308.
—»— —»— De Jure Belli ac Pacis, 309.
HAHN, Geschichte der Ketzer, 52.
HARNACK, Militia Christi, 36.
HASPELS, De Weerloosheid, 228.
HAUSER, Le principe des nationalités, 88.
HENRICUS DE SEGUSIO (Hostiensis), Summa super titulis decretalium, 44.
Herald of Peace, 37.
HERZOG, Realencyclopädie f. protest, Theologie, 53.
HILL, History of European Diplomacy, 165.
[HIRST], The Arbiter in Council, 17.
Historiae Augustae, 21.
HRABAR, Joh. Wilhelm Neumayr von Ramsla, 353.
HUTTON (J. E.), Moravian Brethren, 245.
HØFFDING, Den nyere filosofis historie, 184.
INSTITUT NOBEL NORVÉGIEN, Catalogue de la Bibliothèque, 18.
Instruction d'un jeune prince, 46.
JACQUES ANTONII, De praecellentia potestatis imperatoris, 77.
JÄHNS, Ueber Krieg, Frieden u. Kultur, 17.
JAMES (WM.), Varieties of Religious Experience, 250.
JAURÈS, L'armée nouvelle, 193.
JÖCHER, Gelehrten-Lexicon, 357.
KELLER, Die böhmischen Brüder u. ihre Vorläufer, 48.
—»— Comenius u. die Akademien der Naturphilosophen, 350.
—»— Die deutschen Gesellschaften des 18. Jahrh. u. die moralischen Wochenschriften, 350.

Kelsen, Staatslehre des Dante Alighieri, 74.
Kern (Fritz), Humana Civilitas, 71.
Kluckhohn, Geschichte des Gottesfriedens, 82.
Koht, Fredstanken i Noregs-sogo, 128.
Kükelhaus, Der Ursprung des Planes vom ewigen Frieden in den Memoiren des Herzogs von Sully, 435.
La Fontaine, Bibliographie de la Paix, 18.
Lagorgette (Jean), Rôle de la guerre, 17.
Lammasch (H.), Das Völkerrecht nach dem Kriege, 11.
Lange (Chr. L.), Les traités de paix américains, 193.
Langlois, Edition de Dubois, De recuperatione, 90.
—»— Histoire de France III. 2 (Ed. Lavisse), 91.
La Noue (Fr. de), Discours politiques et militaires, 336.
Laurent, Histoire du Droit des Gens (Etudes sur l'histoire de l'humanité), 27.
Lavisse et Rambaud, Histoire générale, 68.
Lechler, Wiclif, 52.
Letourneau, La guerre dans les diverses races humaines, 2.
A library of Peace and War, 18.
Lindner, Deutsche Geschichte unter den Habsburgern u. Luxemburgern, 76.
[Lhostal (Pierre de)], Le Soldat François, 342.
Logau (Fr. von), Sinngedichte, 363.
[Lollards], Fasciculi Zizaniorum, 63.
Luther, Werke, 221.
Machiavelli, Il principe, 135.
Maistre (Joseph de), Soirées de St. Petersbourg, 1.
Marburg (Th.), The Backward Nations, 180.
Marc-Aurèle, Méditations, 33.
Mariéjol, Histoire de France, VI. 2, (Ed. Lavisse), 439.
Markgraf, Ueber Georgs v. Podiebrad Project eines christlichen Fürstenbundes, 108.
Marsile de Padoue, Defensor Pacis, 76.
Marsilio Ficino, Epistolae, 134.
Mathiae (Guillielmus), Libellus de bello justo et licito, 47.
Maulde-la-Clavière, La diplomatie au temps de Machiavel, 110.
Mauthner (Fritz), Agrippa von Nettesheim, 197.
Mead (E. D.), The Great Design of Henry IV., 442.
Melamed, Theorie, Ursprung u. Geschichte der Friedensidee, 17.
Menno Simons, Opera omnia theologica, 228.
Meyer (E. H.), Die Staats- u. Völkerrechtlichen Ideen von Peter Dubois, 90.
Moch (G.), Du Droit de légitime défense, 13.

MOLTESEN (L.), Folkenes historie (IV), 78.
MOMMSEN, Römische Geschichte, 20.
MONETA (RICCHINUS), Adversus Catharos, 53.
MONTAIGNE, Essais, 213.
MONTE WOLGERATENSI (L. DE), Discursus historico-politicus, 356.
MORE (SIR TH.), Utopia, 178.
NEUMAYR (J. W.) von und zu Ramsla, Von der Neutralität, 353.
—»— —»— —»— —»— —»— Von Friedenshandlungen, 353.
—»— —»— —»— —»— —»— Vom Krieg, 354.
NICOLAI (G. F.), Die Biologie des Krieges, 2.
Nouvelle biographie générale, 376.
NOVACOVITCH, Les compromis et les arbitrages internationaux du XIIe au XVIe siècle, 123.
NOVICOW (J.), Gaspillages des sociétés humaines, 11.
NYS (ERNEST), Les Origines du Droit international, 42.
—»— Quatre utopistes au XVIe siècle, 148.
—»— Le Droit international, 265.
—»— Droit international et Franc-Maçonnerie, 348.
—»— Etudes de Droit international et de Droit politique, 381.
—»— Emeric Crucé, 398.
—»— Théories politiques en France, 403.
ONCKEN, Historisch-politische Aufsätze, 200.
PETOLIO (M. A.), Princeps Pacis, 357.
PFISTER, Les «Economies royales» de Sully et le Grand Dessein de Henri IV, 435.
PLATON, Politeia, 28.
PLUTARQUE, Périclès, 25.
POSTEL (G.), De Orbis Terrae Concordia, 377.
—»— Les raisons de la Monarchie, 377.
—»— Des histoires orientales, 378.
RABELAIS, Gargantua et Pantagruel, 210.
REDSLOB, Das Problem des Völkerrechts, 17.
RIEGER, Alte u. neue Böhmische Brüder, 246.
RYDBERG, Sverges Traktater, 128.
RYMER, Foedera, 123.
RÆDER, L'Arbitrage international chez les Hellènes, 24.
SACKUR, Die Cluniacenser, 82.
SAVARY DE BRÈVES (FR.), Discours abrégé . . ., 374.
SCHAFFSHAUSEN, Tractatus de pace constituenda, 357.
SCHÜCKING, Die Organisation der Welt, 17.
SCHÜRSTAB, Bellum et Pax, 352.
SCHWITZKY, Der europäische Fürstenbund Georgs v. Podiebrad, 108.
SEEBOHM (FR.), The Oxford Reformers, 148.

SÉNÈQUE, Epistolae, 29; De Otio, 30; De Beneficiis, 30.
SEROUX D'AGINCOURT, Exposé des Projets de Paix perpétuelle, 398.
SEWEL, History of the Society of Friends, 250.
SIEGWART, Campanella, 382.
SNORRE STURLASON, Heimskringla, 88.
SOCINUS (FAUSTUS), Opera, 235.
STAPFER, Idées de Rabelais sur la guerre, 210.
STEINMETZ, Der Krieg als soziologisches Problem, 1.
—»— Die Philosophie des Krieges, 8.
STEPHEN (C. E.), Quaker Strongholds, 250.
SUAREZ (FR.), De Legibus ac de Deo Legislatore, 280.
—»— Tractatus de Charitate, 280.
—»— Tractatus de Fide, 280.
—»— Opera Omnia, 280.
SULLY, Mémoires des sages et royales Oeconomies d'Estat, 436, 437—38.
SUMNER (CH.), The War System of the Commonwealth of Nations. 58.
Sur l'Internationalisme, 17.
TARDE, L'opposition universelle, 3.
TER MEULEN, Der Gedanke der internationalen Organisation, 17.
THOMAS A KEMPIS, Imitatio Christi, 58.
THOMAS D'AQUIN, Summa totius theologiae, 45.
—»— De regimine principum, 83.
THUCYDIDE, Guerre de Péloponèse, 26.
VANDERPOL, Le Droit de guerre d'après les théologiens . . ., 42.
VESNITCH, Deux Précurseurs français du Pacifisme et de l'arbitrage international, 400.
VICTORIA (FRANCISCUS A), Relectiones Theologicae tredecim, 270.
VIVES (LUD.), Opera, 185.
WEILL (G.), De Gulielmi Posteli vita et indole, 376.
WEINKAUFF, Sebastian Franck (dans Allg. deutsche Biographie), 200.
WELLER, Lexicon pseudonymorum, 200.
WESTERMARK, Origin and Development of the Moral Ideas, 3.
WETZER u. WELTE, Kirchenlexicon, 52.
WYCLIF (JOHN), Trialogus, 59.
—»— On the seven deadly sins, 60.
—»— Cruciata, 62.
ZOUBEK, Joh. Amos Comenius. Eine quellenmässige Lebensskizze, 480.

TABLE ALPHABÉTIQUE

(Les chiffres renvoient aux pages).

Académies, 349—51; chez Comenius, 481.
Adami (Tobias), 383, 384.
Addams (Jane), 243.
Addison (Joseph), 433.
Agrippa von Nettesheim (Cornelius Agrippa, Heinrich Cornelis), 197—99, 334; cité par Seb. Franck, 204.
Alanus, 53—54.
Albigeois, 49, 53.
Alexandre, (Empire d'), 20.
Alexandre VI (Pape), bulle du 4 mai 1493, 274.
d'Aligre (Chancelier), 397.
Alsted, 477, 479.
Amis (Société des), voir Quakers.
Amphictyonique (Conseil), 25, 459.
Anabaptistes, 58, 226—33.
Andreae (Joh. Val.), 348, 350, 351, 384.
Anhalt-Köthen (Louis d'), 349.
Ancien Testament, controverses à son sujet, 37—38, 55, 60; influence guerrière, 40—41, 65, 247.
Anti-militarisme, du Christianisme primitif, 36—39; des sectes du Moyen-Age, 47—66; des Anabaptistes et Mennonites, 226—33; des Sociniens, 233—44; des Frères moraves, 244—47; des Quakers, 248—60; chez Comenius, 486—89.
Anti-patriotisme, chez Socin et chez les sectes en général, 240—41.
Anti-Trinitariens, voir Sociniens.
Antonius a Bergis, 153—55.
Antonius Marini, voir Marini.
Apollonius de Tyana, 35.
Apologie de la Paix, ouvrage anonyme (1585), 329—36; théorie positive de la paix, 330; admet la guerre défensive, 332, et la guerre préventive, 333; sur la défiance entre les états, 334.
Arbitrage international, chez les Hellènes, 24—26; son organisation d'après Pierre Dubois, 102—06; au Moyen-Age, 123—30; recommandé par Erasme, 162—63; discuté par Suarez, 288; par Gentili, 302; par Grotius, 321—24; chez Crucé, 411—12, 419—24; chez Sully, 448, 450—51.
Ariens, 234, 486; voir Sociniens.
Archidamos, Roi des Spartiates, 26.
Aristote, 190.
Arles (Concile, 314), 39.

Arras (Congrès, 1435), 265—66.
Aubigné (Agrippa d'), 442.
Augustin (Saint), *De Civitate Dei*, conception de la guerre, 40, 43—44, 56; influence sur Dante, 71; suivi par Clichtove, 189—90; cp. à Seb. Franck, 208, 209; suivi par Victoria, 277, et par Suarez, 291; cité dans l'*Apologie de la Paix*, 331, 334.
Autriche (Maison d'), 439, 452, 457, 467; 491—93; 495. Voir aussi Habsbourg.
Avaux (Comte d'), 493.
Bacon (Francis), 326; *New Atlantis*, 350.
Baptistes, 248.
Barclay (Robert), Apologiste quakerien, 254—58; sur les pouvoirs de l'autorité civile, 254—56; antimilitarisme, 256—58.
Beghards, Béguines, 58.
Bellarmino, 45, dogme sur la guerre, 217—19.
Bentham (Jeremy), 273.
Bergerac (Cyrano), 367—71; 381.
Besold (Christoph), 384.
Béthune (Maximilien de), voir Sully (Duc de).
Bibliographie, notice, 17—18.
Boccalini (Trajano), 348.
Bodin (Jean), *Six livres de la République*, 144, 327, 396, 406; *Colloquium Heptaplomeres*, 350—51.
Bonet (Honoré), 46.
Boniface VIII, 78.
Brèves (François Savary de), voir Savary.
Browne (Robert), Fondateur des *Independents*, 247.
Bruno (Giordano), 326, 380, 482.
Bury (Richard Aungerville de), 46, 137.
Calixtins, 108, 244.
Callot (Jacques), 360—62.
Calvin, caractère de sa réforme, 141; sur la guerre, 219—20.
Campanella (Tommaso), influence de l'Empire romain, 22; rapproché de Grotius, 319; de Sully, 454; connu par Cyrano Bergerac, 367; avocat de la Monarchie universelle, 375; vie, 379—82; *Civitas solis*, 382—83; *De Monarchia hispanica*, 384—87; *Appendix*, 387—89; *Monarchia Messiae*, 389—95; théorie de la guerre, 392—93; polémique contre Dante, 386, 393, 394.
Capito (Fabricius), 166.
Carroccii (Bénédiction des), 56.
Castel (Jacques de), 375.
Cathares, voir Manichéens.
Catholicisme, dogme sur la guerre, 39—42, 217—19.
Caton du Siècle (Le), 397.
Channing (William Ellery), 234.
Chapelius, *Irenaromachia*, 355—56.
Charles-Quint, partie au traité de «Paix universelle», 118; politique en Europe, 138, 143, 144; relations avec Erasme, 155, 165.
Chavigny (Jean de), 374.
Chiliasme, 52—53; chez Seb. Franck, 208; chez les Quintomonarchistes, 248; chez Comenius, 478, 485.
Christianisme, primitif, 35 ss; humanitaire et anti-militariste, 36; attitude sur le service militaire, 36—39.
Cicéron, humanitarisme, opinions sur la guerre, 28—29; cité par Clichtove, 190.
Clément VIII (Pape), 374.
Clichtove (Josse van), *De bello et pace*, 187—96; guerre et Chris-

tianisme; 189; légitimité de la guerre, 189—94; guerre de défense, 190—91; guerre de revanche, 192—93; la guerre comme procédé exécutoire, 193—94; exhortation aux princes, 194—96; république chrétienne, 196.
COLET (JOHN), relations avec Erasme, 148—49, 152—53; avec Corn. Agrippa, 197.
COLLEGIANTEN (RHIJNSBURGER), 252, 261.
COMENIUS (JOH. AMOS), 246, 261, 365, 371; conciliation des confessions, 350, 479; influence de la Guerre de trente ans, 351; vie et écrits, 477—90; internationalisme et humanitarisme, 479—80; sur une langue mondiale, 480; *Panegersia*, 481—85; sur les Académies, 481; *Angelus Pacis*, 485; tendances chiliastes, 485; sur le recours aux armes, 486—89; sur la raison d'Etat, 487—88; l'unité du genre humain, 483—84, 489.
COMMERCE (LIBERTÉ DU), chez Crucé, 428—30; chez Sully, 461—62.
COMMINES, 135.
CONCERT EUROPÉEN, chez Sully, 469.
CONCILES DE L'EGLISE, organisation, 80; 115.
CONCILIATION DES CONFESSIONS (IRÉNISME), 350; chez Comenius, 479.
CONDÉ (PRINCESSE DE), 440.
CONGRÈS D'ARRAS (1435), 265.
CONGREGATIONALISTS, ou Independents, 247.
CONSOLATO DEL MARE, 265.
COPERNIC, 326, 482.
CORNEILLE, 368.
CORNELIS (HEINRICH), voir AGRIPPA VON NETTESHEIM.
COSMOPOLITISME, définition, 13; chez les stoïciens, 28; chez Sénèque, Epictète, Marc-Aurèle, 29—34.
CROISADES, provoquées par le pape, 80—81; plan de Pierre Dubois, 93—94; 106; voir TURCS.
CROMWELL, 41, 250, 252, 481.
CRUCÉ (EMERIC), 344, 375, 396—98; influence sur Grotius, 323—24; vie et écrits, 398—400; *Nouveau Cynée*, 401—30; analyse de la Préface, 403—07; table des matières, 407—08; causes des guerres, 408—19; maintien du statu-quo, 410, 425—26; sur l'arbitrage, 411—12; sur le désarmement, 412—13; contre les droits de douane, 414; son idéal de travail utile, 414—16; sur les guerres de religion, 416—19; sur l'organisation de la paix, 419—24; sur le gouvernement intérieur, 424—28; sur la liberté du commerce, 428—30; unification des monnaies, 430; moyens de réaliser les projets, 430—32; caractéristique de l'ouvrage, 432—33; rapproché de Sully, 447, 448, 461, 468, 474.
CYNÉE, voir KINEAS et CRUCÉ.
CYNIQUES, 20.
DANTE, influence de l'Empire romain, 22; *De Monarchia:* théorie internationaliste, 71—74; sur la guerre, 75; comparé à Thomas d'Aquin, 83—84; comp. à Pierre Dubois, 106; polémique par Campanella, 386, 393, 394.
DARWINISME SOCIAL, 1, 12.
DÉCOUVERTES GÉOGRAPHIQUES, 138—39.
DEFENSOR PACIS (1324), par Marsile de Padoue, 76—77.

Descartes, 326, 348, 480.
Diplomatie, (Service permanent de), en Italie, 134; en Europe, 264.
Donatistes, 52.
Doops-gezinden, voir Mennonites.
Droit international, origines de la science, fondateurs, 262—325.
Droit maritime, 265.
Droit naturel, 267—68; défini par Suarez, 281—82; par Gentili, 296—97; Hugo Grotius, 268.
Dubois (Pierre), 89, 328, 422; vie et écrits, 90 ss; *De recuperatione Terre Sancte*, 92 ss; théorie de la guerre et de la paix, 94—97; établissement et organisation de la paix, 97—108.
Dupleix, 442.
Duplessis-Mornai, 434.
Du Souhait, *Le Pacifique* ou *l'Anti-Soldat François*, 343—44.
Dymond (Jonathan), 259—60.
Dynasties (Solidarité des), 354—55; chez Crucé, 425.
Eglise catholique, et la guerre, 39—42, 217—19; prétentions à un empire universel, 78—80; traités de Westphalie, 491—93; 495—96.
Elisabeth (Reine), 445, 449.
Emigration des sectes, 50, 57, 240—41, 252—53.
Empires, d'Orient, 19—20; d'Alexandre, 20; romain, 20—24; carolingien, 69; Saint-Empire, 22, 68—70; chez Pierre Dubois, 99; écarté chez Georges Podiebrad, 116; conséquences de la Réforme, 140; chez Sully, 457, 463, 464, 467; traités de Westphalie, 491—93, 495—98.
Englbert d'Admont, 77.
Epictète, 32.
Equilibre (Politique de l'), en Italie, 133, en Europe, 143, 266—67; chez Sully, 446; dans les Traités de Westphalie, 492, 496—97.
Erasme de Rotterdam, 31, 40; vie et écrits, 146—76; relations avec Colet et More, 148—49, 152—53; *Antipolemus*, 149, 163; *Laus Stultitiae*, 149—51; Lettre à Antonius a Bergis, 153—55; examen du principe de la guerre, 153—54, 155—57, 170—71, 172—74; *Institutio Principis Christiani*, 155—58, 185—86; sur la guerre contre les Turcs, 157, 172—75, 373, 474; *Adages*, 158 ss; *Dulce bellum inexpertis*, 159—65; sur l'origine de la guerre, 160; sur guerre et Christianisme, 161; loue Léon X, 155, 163—64; la «Paix universelle» du 2 oct. 1518, 166; *Querela Pacis*, 167; sur une garantie des territoires, 168; édition de Suétone, 168; *Colloquia*, 169; séjour à Louvain et à Bâle, 169—70; sur la Monarchie universelle, 175; relations avec Seb. Franck, 201; cité par F., 203, 204; cp. à Rabelais, 212; cité par Menno, 229; relations avec les Frères moraves, 246; combattu par Grotius, 319; comp. à Crucé, 408.
Esprinchard, 374.
Etats souverains, opposition, 4 ss; éclosion, 87; influence de la Renaissance italienne, 132—33; de la Réforme, 139; formation, 142—44.
Evangile éternel, 52.
Familistes (Family of God), 247, 250.
Fédération internationale, chez les Hellènes, 24—26; Pierre Du-

bois, 98 ss; Georges Podiebrad, 110 ss; en France au XVIIe siècle, 375, 395—98; Crucé et Sully, 395 ss.; Comenius, 483.
Fifth Monarchy Men, ou Quinto-monarchistes, 248, 250.
Fox (George), fondateur de la Société des Amis, 250—52, 259, 327.
France, politique d'indépendance nationale, 117, 396—98, 439, 492.
Franck (Sebastian), 199—210; vie et écrits, 200—02; fond humanitaire, 202; *Kriegbüchlin des frides*, sous le pseudonyme Friderich Wernstreyt, 199—200; 202—10; guerre de défense, 203; guerres des Israëlites, 204, 205 ss; guerre contre les Turcs, 204; légitimité de la guerre, 205—09; devoirs des sujets dans une guerre, 206—07; chiliasme, 208.
François (Saint), 53.
François Ier, roi de France, partie au traité de «Paix universelle», 118; relations avec Erasme, 165—66.
Francs-Maçons, 351; 490.
Fratres spirituales, 52.
Frères de la vie commune, 58, 215; Erasme à leur école, 147.
Frères moraves, voir Moraves (Frères).
Frères polonais ou Unitariens, 233—34.
Frobène, 170.
Fullon (J. E.), 358—60, 364.
Galilei, 326, 380, 482.
Garantie de l'état territorial, chez Erasme, 167—68; chez Crucé, 410, 425—26.
Gassendi, 367, 381.
Geer (Louis de), 478.
Gentili (Alberico), vie et oeuvres, 292—93; *De jure belli*, 293—96; théorie de la société des nations, 296—300; sur la guerre, 296—305; sur l'arbitrage, 302.
Gentili (Scipione), 293.
Gentz, 354.
Georges Podiebrad, voir Podiebrad.
Georgevits, 373—74.
Gerohus von Reigersperg, 82.
Gevaerts (J. G.), 398, 400.
Giovanni da Legnano, 45—46.
Gnosticisme, 48.
Goniondski, chef des Frères polonais, 233.
Grand Dessein (Le), voir Sully (Duc de).
Grimmelshausen (H. J. Chr. von), 364—67.
Gronovius, 398—99.
Grotius (Hugo), app. à la secte des Remonstrants, 261; théories de droit naturel, 268; comp. à Gentili, 294—95, 300; vie et oeuvres, 306—10; *De Jure Praedae (Mare liberum)*, 307—08; *De Jure Belli ac Pacis*, 308—09; conception du Droit international, 311—12; et de la société des nations, 312—15, 499; sur la légitimité de la guerre, 194, 315—20; sur le droit de la guerre, 318—21, sur l'arbitrage, 321—24; rapports avec Crucé, 323—24, 397, 399; représentant du XVIIe siècle, 327.
Groupes sociaux d'hommes, opposition, évolution, 2 ss; influence de croyances religieuses, du facteur économique, 5 ss.
Guerre, origine, 1 ss; entre les ani-

maux, 2; fonction des groupes sociaux opposés, 3; incompatibilité avec la civilisation moderne, 8; «humanisation», 11; légitimité, 13; Cicéron, 28—29; Sénèque, 31; discussions au Moyen-Age, 42—47, 125; repoussée par les sectes au Moyen-Age, 47 ss.; théorie de Pierre Dubois, 94—97; conception de la Renaissance italienne, 134—35; influence sur les états européens, 142—43; légitimité discutée par Bellarmino, 217—19; par Calvin, 219—20; par Luther, 221—24; repoussée par les Anabaptistes et Mennonites, 226—33; par Socin, 241—44; par les Frères moraves, 244—46; par les Quakers, 251—60; légitimité discutée par Victoria, 276—79; par Suarez, 285—91; par Gentili, 296—305; par Grotius, 315—20; par l'*Apologie de la Paix* (1585), 332—35; par Schürstab, 352—53; par Neumayr von Ramsla, 354—55; théorie de Fullon, 358—60; de Campanella, 392—93; de Crucé, 406—07; 408—19, voir ERASME; VIVES; CLICHTOVE; AGRIPPA; FRANCK; RABELAIS; MONTAIGNE.

GUERRE DE TRENTE ANS, influence sur Grotius, 306; sur la littérature pacifiste, 351—71; sur Comenius, 351, 478, 485; importance historique, 491.

GUERRES DE RELIGION, 5, 10—11; conséquences de la Réforme, 140, 142; françaises, influence sur le pacifisme, 328—44; condamnées par Franciscus a Victoria, 277; par Suarez, 280; par Crucé, 416—19; terminées par les traités de Westphalie, 495.

GUERRES DES ISRAELITES, 37—38, 55; chez Wyclif, 60; chez Erasme, 161; chez Franck, 204, 205.

HABSBOURG, 491—93, 495; voir aussi MAISON D'AUTRICHE.

HADRIEN VI (pape 1522—23), 185—86.

HENRI IV, roi de France, 434; relations avec Sully, 435—36; sa politique extérieure, 439—40.

HENRI VIII, roi d'Angleterre, partie au traité de «Paix universelle», 118; relations avec les humanistes, 152; lettre d'Erasme, 166; relations avec More, 176—77; avec Vives, 186—87.

HENRICUS DE SEGUSIO, Hostiensis, 44.

HERNUTES, 246—47.

HOBBES, 326, 334.

HOSTIENSIS, voir HENRICUS DE SEGUSIO.

HUMANISME, chrétien et européen, 136; courant pacifiste, 137; représentants pacifistes, 146—214.

HUMANITARISME, élément du pacifisme, 10; dans l'Antiquité, 27—34; chez Seb. Franck, 202; courant du XVII[e] siècle, 327; chez Comenius, 479 ss.

HUME (DAVID), 433.

HURAULT (Philippes), 329.

HUSS (Jean), protestation contre croisade, 65; cité par les Frères moraves, 246.

HUSSITES, 57, 64—66.

IMITATIO CHRISTI, 58—59, 480.

INDEPENDENTS, secte anglaise, 247.

INDEX ERRORUM, 56—57; Marsile de Padoue placé sur l'I., 90; Gentili, 293.

INNOCENT III, 79.
INSTRUCTION D'UN JEUNE PRINCE, 46.
INTERNATIONALISME, définition, 12—15; précurseurs, 86—117.
IRENAROMACHIA, par Chapelius, 355—56.
IRÉNISME, voir CONCILIATION DES CONFESSIONS.
ISRAELITES (Guerres des), voir GUERRES DES ISRAELITES.
JACQUES ANTONI, 77.
JACQUES Ier, roi de Grande Bretagne, 436, 450.
JAN VAN LEIDEN, 231.
JEAN DE JAUDUN *(Defensor Pacis)*, 76.
JÉSUS, 36, 37.
JOACHIM DE FLORIS, 52—53, 391.
JOSEPH (LE PÈRE), 374.
JURIDICTIONNELLE (THÉORIE) sur la guerre, chez Clichtove, 193—94; chez Franciscus a Victoria, 278—79; chez Suarez, 286—88; chez Gentili, 304—05; chez Grotius, 315—18.
KEPLER, 326, 482.
KINEAS, 402, 426.
KNOX (Vicesimus), traducteur d'Erasme, 164, 171.
LACROIX (EMMERIC DE), voir CRUCÉ.
LACTANCE, (4e siècle), sur la guerre, 38.
LANGUE MONDIALE, 480.
LA NOUE (FRANÇOIS DE), 333, 344, 352, 422; *Discours politiques et militaires*, 336—42; sur la guerre contre les Turcs, 338—42, 374, 406, 474.
LATIMER, Sir Philip, Lollard, 63.
L'ECLUSE DES LOGES (Abbé de), 438, 444.
LEIBNITZ, 326, 348, 398, 490.
LÉON X, projet d'expédition contre les Turcs, 118; relations avec Erasme, 155, 163—64.
LÉPANTE (Bataille de), 374.
L'ESTOILE, 342, 343.
L'HOSPITAL (MICHEL DE), 329.
L'HOSTAL (PIERRE DE), *Le Soldat François*, 342—43.
LIBERTÉ DES MERS, 265, 354.
LIBERTÉ DU COMMERCE, voir COMMERCE.
LIBERTÉ RELIGIEUSE, chez Crucé, 416—19; chez Sully, 471.
LOCKE (JOHN), 326.
LOGAU (FRIEDRICH VON), 350, *Sinngedichte*, 362—64.
LOLLARDS, 49; anti-militarisme, 63—64; influence sur John Colet, 148—49; relations avec les sectes de la Réforme, 247.
LOUIS XI, roi de France, connexions avec Georges Podiebrad, 109, 117.
LUTHER, caractère de sa Réforme, 141; *Vom Kriege wider die Türcken*, 172, 224—25; Erasme sur L., 174; contre Seb. Franck, 202; cité par lui, 205; sur la guerre, 221—25; *Von weltlicher Obrigkeit*, 221—23; *Ob Kriegsleute im seeligen Stande seyn können*, 223—24; relations avec les Frères moraves, 246.
LUTIO, 374.
MACHIAVEL, 135, 143, 336.
MAISTRE (JOSEPH de), 1, 46, 358—59.
MANICHÉENS (Nouveaux), anti-militarisme, 53, 217.
MARBAULT, 434.
MARC-AURÈLE, humanitarisme, opinions sur la guerre, 32—34.
MARCEL (Pape), 359.
MARCION, sur l'Ancien Testament, 38, 49.
MARINI (ANTONIUS), auteur du pro-

jet de Georges Podiebrad, 89, 328; vie, 109; analyse du projet, 111–17.
Marolles (Abbé de), 361.
Marsile de Padoue, auteur du *Defensor Pacis*, 76–77.
Marsile Ficin, 134.
Materia Christiana, 110, 118, 373–75.
Mathiae (Guillielmus), 47.
Mathias (Archiduc), 374.
Maurice de Nassau, 308.
Maximilien (Empereur), 118, 119.
Mazarin, 309.
Mennonites, 227–33; relations avec les Amis, 252; scrupules au sujet de parts de prises, 307.
Menno Simons, vie et écrits, 227–28; contre le recours à la violence, 228–29; sur le service des armes, 229–32; cp. à Socin, 235, 238.
Metternich, 354.
Militarisme, définition, 7; thèse militariste, 8–9; Pierre de Lhostal, 342–43; Fullon, 358–60.
Millénarisme, voir Chiliasme.
Milton, 478.
Mineurs (Peuples), Th. More, 180; Franciscus a Victoria, 274; Crucé, 413.
Molière, 367, 368.
Monarchie universelle, héritage de l'Empire romain, 22; moyen de faire la paix, 23; chez Dante, 71–74; Engelbert d'Admont, Jacques Antonii, 77; Erasme, 175; représentants, 375; Postel, 376–79; Campanella, 379–95; Comenius, 482–83.
Moneta, apologiste catholique, 53–56.
Montaigne (Michel de), 329, 403; sur la guerre, 213.
Monte Wolgeratensi (Lucius de), 356–57.
Moraves (Frères), 57–58, 65–66, 108, 244–47, 477–78.
More (Thomas), relations avec Erasme, 148–49; vie, 176–77; *Utopia*, 177–84; sur la guerre, 178–80; contre l'esprit de conquête, 181; sur les alliances, 182; rapproché de Grotius, 319.
Mountjoy (Lord), 152.
Mysticisme religieux, 58, 215.
Nannius, 373.
Nationalités, origines, 87–88, 143; principe, chez Campanella, 388; chez Sully, 467–68.
Neumayr (J W.) von und zu Ramsla, 353–55.
Newton (Isaac), 326, 482.
New York Peace Society, 249.
Nicolas IV (Pape), 41.
Oldenbarneveldt, 308.
Orient (Empires d'), 19–20.
Origène, sur la guerre, 38; cité dans l'*Apologie de la Paix*, 331.
Ostorodt (Chr.), 234.
Oxenstierna (Axel), sur Grotius, 309; membre du *Palmbaum*, 350; relations avec Comenius, 478.
Pacifisme, définition, 10–12.
Paix universelle (Traité du 2 oct. 1518), voir Traité de P. u.
Palaeologus (Jacobus), 235.
Palmbbaum (Der), académie, 349–50, 478.
Papauté, prétentions à un empire universel, 78–80; provoque les croisades, 80–81; rôle dans l'organisation de l'arbitrage chez Pierre Dubois, 105; dans le plan de Georges Podiebrad, 116;

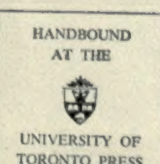
influence de la Réforme, 139—40; chez Suarez, 290; chez Crucé, 421, 430; chez Sully, 453, 456—57, 459, 463—64; aux traités de Westphalie, 492, 493, 495.
Patriotisme, discuté par Socin, 240.
Paul II (Pape), 109.
Pax (Terrena), chez Augustin, 43.
Pax Dei, 81—82.
Pax Romana, 21—22.
Peace Society, (Londres), 164, 249.
Penn (William), 253.
Périclès, 25.
Petrus de Chelcic, 244—45, 246.
Peuples mineurs, voir Mineurs (Peuples).
Philippe de Bourgogne (Evêque), 167.
Philippe le Bel, 79.
Piccolomini (Enea Silvio) (Pape Pie II), 109.
Pie V (Pape), 374.
Piraterie (Action commune contre la), 264—65.
Platon, sur la guerre, 28.
Podiebrad (Georges), 89; carrière, 108—09; plan de fédération contre les Turcs, 109—17; organisation, 112—17; politique d'arbitrage, 129—30; donne asile à des Frères moraves, 245.
Poe (Edgar), 368.
«Porte ouverte» (chez Sully), 462.
Postel (Guillaume), 375, 376—79.
Poyet (Le Chancelier), 376.
Probus (Aurelius), Empereur, 21—22, 413.
Procope ainé, chef des Taborites, 66, 108.
Prophètes israelites sur la guerre, 27.
Pyrénées (Paix des), 494.
Quakers, 49, 364; caractères, 248—51, anti-militarisme, 251—59; influence sur le mouvement de la paix, 260.
Quintomonarchistes, ou Fifth Monarchy Men, 248.
Rabelais (François), sur la guerre et la paix, 210—12, 329.
Raison d'état, 144, 327, 487—88 (Comenius).
Ramsla (von), voir Neumayr.
Ranters, secte anglaise, 250.
Reformation der gantzen weiten Welt (1614), 344—47.
Réforme catholique, idées pacifistes, 184—85; eut raison des Sociniens en Pologne, 234; chez Campanella, 395.
Réforme religieuse, influence internationale, 139—41; contraste entre celle de Luther et celle de Calvin, 141; origine et débuts, 215—16; attitude envers une société des nations, 267.
Religions (Les) et la formation des groupes sociaux, 5; et la guerre, 10.
Remonstrants, secte hollandaise, 261.
Renaissance italienne, influence sur le mouvement internationaliste, 131—35.
«République chrétienne», chez Pierre Dubois, 98—99; chez Josse van Clichtove, 196; aux XVIe et XVIIe siècles, 372—73; chez Sully, 450, 454, 463, 474; chez Comenius, 484—85.
Rhijnsburger Collegianten, 228, 252, 261.
Richelieu, 309, 395, 436, 492.
Roosevelt (Théodore), 45.
Rose-Croix (Rosenkreuzer), 344, 347—48.

Rosny (Baron de), voir Sully (Duc de).
Rostand (Edmond de), 367.
Rousseau (J. J.), 433.
Royal Society for the Promotion of Science, 350, 481.
Saint-Empire romain, voir Empire.
Saint-Pierre (Abbé de), 398, 434.
Sainte-Alliance, 355 (Neumayr); 425 (Crucé); 447 (Sully).
Savary de Brèves (François), 374–75.
Schaffshausen (N.), 357.
Schürstab (Joh. Ph.), 352–53.
Sectes, au Moyen-Age, leur antimilitarisme, 47–66; origines du mouvement, 48; propagation, 49; caractères, 49–50; calvinistes, 141; opposition aux Eglises de la Réforme, 216–17; aux temps modernes, 225–61.
Sénèque, humanitarisme, opinions sur la guerre, 29–31.
Servet (Michel), ami de Seb. Franck, 200; exécution, 219.
Simplizissimus, roman de Grimmelshausen, 365–67.
Smith (Adam), 403.
Sociniens, 233–44.
Socinus (Faustus), 234–35; cp. avec Seb. Franck, 206; sur les procès, 235–36; sur la guerre, 235–44.
Socinus (Lelius), 233–34.
Spinoza, 261.
Statius (Papinius), 398–99.
Statu-quo, voir Garantie de l'état territorial.
Stoa, idées cosmopolites, 20, 28 ss.
Stury (Sir William), Lollard, 63.
Suarez (Franciscus), 267, 373; vie et écrits, 279–81; conception du Droit international et de la Société des Nations, 281–85; sur la guerre, 285–91; sur l'arbitrage, 288–90; contre la guerre pour la propagation de la foi, 280; comp. à Crucé, 406–07.
Suétone, éd. par Erasme, 168.
Sully (Duc de), 333, 344, 375, 396–98, 422; histoire et analyse de son «Grand Dessein», 434–476; vie, 435–436; ses Oeconomies d'Estat, 436–39; génèse du «Grand Dessein», 439–44, 454; relevé des passages des Mémoires s'y rapportant, 445–46; sur la tolérance religieuse, 446, 470–71; sur un remaniement territorial, 456–57, 463–70; principes de pacifisme, 447, 449; sur l'organisation de la paix, 455, 458–60, 471–73; sur la guerre contre les Turcs, 448, 473–74; ambassade au Roi Jacques de Grande-Bretagne, 450–54; sur la constitution des états, 463–64; sur la «République chréstienne», 450, 454, 463, 474; sur la liberté du commerce, 461–62; sur le principe des nationalités, 468; concert européen, 469–70; caractère général du «Dessein», 475–76.
Sumner (Charles), 58, 401.
Swift, (Jonathan), 368.
Taborites, secte hussite, 66, 108, 244.
Telesio, 381.
Terre Sainte, plan de Pierre Dubois pour sa reprise, 93 ss.
Thomas a Kempis, 58–59, 480.
Thomas d'Aquin, influence de l'Empire romain, 22; légitimité de la guerre, 45; conception internationaliste, 82–84; comp. à Campanella, 395.

THUCYDIDE, sur l'arbitrage, 26—27, 322.
TIERS-ORDRE des Franciscains, libérés de service militaire, 41.
TOLSTOI, 236.
TRAITÉ DE «PAIX UNIVERSELLE» DU 2. OCT. 1518, 89, 118—23, 166.
TREITSCHKE, 11, 359.
TREUGA DEI, 81—82.
TURCS (Croisades contre les), dans le plan de Georges Podiebrad, 109 ss; «Paix universelle», 118 ss; Marcile Ficin, 134; Erasme sur la guerre contre les T., 157, 172—75; Seb. Franck, 204; Luther, 224—25; La Noue, 338—42; projets divers (1536—1646), 373—75; idées de G. Postel, 377; au XVI[e] siècle 396; *Caton du siècle*, 397; Sully, 396, 448, 473—74.
UNAM SANCTAM, 78, 79.
UNIFICATION DES MONNAIES etc. (chez Crucé), 430.
UNITARIENS, 233, 234, 261.
UNITÉ DU GENRE HUMAIN, fondement de la théorie pacifiste, 10; dans l'Antiquité, 27 ss.; dans le Christianisme, 35—36; chez Seb. Franck, 202; chez Suarez, 283; chez Crucé, 406; chez Comenius, 484, 489.
UTOPIES, Pierre Dubois, 94; influence des découvertes géographiques, 138; *Utopia* (Thomas Morus), 177—84; Cyrano Bergerac, 367—71; *Civitas solis* (Campanella), 382—83.
UTRAQUISTES, 108.
VAUDOIS, 49; anti-militarisme, 53—58; ramifications, 57; connexions avec les Frères moraves, 57—58, 244.
VENISE, service de diplomatie permanente, 264; adopte le *Consolato del Mare*, 265.
VICTORIA (FRANCISCUS a), 267, 373, 413; vie, 269; *Relectiones*, 270—79; sur l'organisation internationale, 270—72; conception du *Jus gentium*, 272—76; légitimité de la guerre, 276—79.
VIVES (LUDOVICUS), relations avec Erasme, 170; théories pacifistes, 184—87; solidarité chrétienne, 185—86.
VOLTAIRE, 433, 435.
WERNSTREYT (FRIDERICH), voir FRANCK (SEBASTIAN).
WESSEL (JOHANN), 206, 208.
WESTPHALIE (Traités de), 140, 144, 491—99; négociations, 493—95; dispositions confessionnelles, 495; et politiques, 495—96; garanties, 497—99.
WHYTE (WILLIAM), Lollard, 64.
WOLGERATENSI (LUCIUS DE MONTE), 356—57.
WOLSEY (Cardinal), traité de «Paix universelle», 118—19, 166; relations avec More, 176—77; sa politique, 186.
WYCLIF (JOHN), anti-militarisme, 59—63; *Trialogus*, 59; *Seven deadly Sins*, 60—61; *Cruciata*, 62—63.
ZÉNON, humanitarisme, 28.
ZINZENDORF, chef des Hernutes, 247.
ZIZKA (JEAN), 245.
ZOUCH (RICHARD), 273.
ZWICKER (DANIEL), 486.
ZWINGLI, 141.

ERRATA

p. 2, 1e l. d'en bas: ces chances, lire: *ses* chances.
p. 45, 2e l. d'en bas: de Legnano, lire: *da* Legnano.
p. 48, note, 2e l. d'en bas: Comenius-gesellschaf, lire: *Comenius-gesellschaft.*
p. 55, no. 16: note 2, lire: *note 10.*
p. 97, n. 18, l. 3, futororum, lire: *futurorum.*
p. 101, n. 27, l. 4: udices, lire: *judices.*
p. 106, n. 39, dernière ligne, ajouter après La Noue: *(Chap. IX).*
p. 158, 4e l. d'en bas: publiées, lire: *publiée.*
p. 188, n. 5, l. 3—4: addictioque, lire: *addictitioque.*
p. 206, 18e l.: modernes . . . révolutionnaires, lire: *moderne . . . révolutionnaire.*
p. 208, 9e l. d'en bas: d'uutre; lire: *d'autre.*
p. 270, n. 2, 3e l.: l'Carnegie Institution, lire: *la* Carnegie Institution.
p. 274, n. 13, ajouter: «Cp. plus haut p. 180, n. 11.»
p. 283, 5e l. d'en bas: lire: *anthropologique.*
p. 319, 9e l. effréné, lire: *effrénée.*
p. 328, 10e l. d'en bas: fiormé, lire: *formé.*
p. 329, n. 1, dernière ligne, lire: *dictionnaires.*
p. 359, n. 23, dern. ligne: vita, lire: *via.*
p. 374, note, l. 5, que, lire: *qui.*
p. 375, 15e l., Tommasso, lire: *Tommaso.*
p. 386, n. 9, dern. l., iniri, lire: *eniti.*
p. 399, l. 8, célebré, lire: *célébré.*
p. 413, l. 5, vout, lire: *vous.*
p. 446, 1e l. de la note, manifiques, lire: *magnifiques.*
p. 457, l. 5, se bien, lire: *si bien.*
p. 468, l. 6, composité, lire: *composite.*
p. 479, n. 5, 1re l., eropéenne, lire: *européenne.*
p. 483, l. 3, tentation, lire: *tentative.*
p. 484, n. 8, l. 10, confusionem, lire: *confusionum.*


HANDBOUND
AT THE
UNIVERSITY OF
TORONTO PRESS